

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODRIGO JOAQUIM BUSNARDO

JUSTIÇA RESTAURATIVA E ALTERIDADE

CURITIBA

2016

RODRIGO JOAQUIM BUSNARDO

JUSTIÇA RESTAURATIVA E ALTERIDADE

Monografia apresentada como requisito parcial à conclusão do Curso de Direito, Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André Ribeiro Giamberardino

CURITIBA

2016

Aos meus amigos,
com quem nenhum caminho é longo demais.

RESUMO

O presente trabalho se debruça sobre o movimento restaurativo de justiça, procurando desenvolver os argumentos de ordem filosófica que podem fundamentar a inserção de suas práticas no ordenamento jurídico penal. Através da constatação que faz Jacques Derrida de que o direito é, em essência, desconstruível – em vista do caráter místico e violento de seu ato fundador –, e de que a justiça, sendo uma aporia, é a experiência do impossível, argumenta-se pela inviabilidade de se delimitar uma pena justa, seja em concreto, seja em abstrato, visto que, conforme os ditames da ética da alteridade de Emmanuel Levinas, a justiça se vincula a indivíduos concretos, somente podendo ser apreendida como experimentação subjetiva, na relação face-a-face com o Outro. Neste sentido, demonstra-se como a ética que ilumina a justiça restaurativa permite, por meio do exercício da alteridade, a construção de um modelo de controle social baseado no incremento do diálogo e na redução da violência.

Palavras-chave: Justiça restaurativa. Ética da alteridade. Desconstrução. Perdão. Justiça.

ABSTRACT

The present work looks into the restorative justice movement, pursuing to expose the philosophical arguments that could justify the insertion of its practices in the penal legal order. Through philosopher Jacques Derrida's realization that law is, essentially, deconstructable – due to the mystical and violent aspect of its founding act –, and that justice, being an aporia, is the experience of the impossible, it is argued that the delimitation of a just punishment is infeasible, be it concretely, be it abstractly, since justice is bound to concrete individuals, as well as that it can only be perceived as a subjective experience in the face-to-face relationship to the Other, according to the dictates of the ethics of alterity by Emmanuel Levinas. In this sense, it is shown how the ethics that illuminates restorative justice allows the construction, through the exercise of alterity, of a model of social control based on the increment of dialogue and on the reduction of violence.

Keywords: Restorative justice. Ethics of alterity. Deconstruction. Forgiveness. Justice.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 DESCONSTRUÇÃO E A POSSIBILIDADE DE JUSTIÇA	8
3 NOTAS SOBRE ALTERIDADE	23
4 JUSTIÇA RESTAURATIVA E O RESGATE DA ALTERIDADE	36
5 CONCLUSÃO	51
REFERÊNCIAS	53

1 INTRODUÇÃO

Por se tratar de um modelo de justiça cujos fundamentos se encontram em constante construção prática e teórica, o movimento de justiça restaurativa incita que se busque por argumentos que legitimem sua inserção no ordenamento jurídico com vistas ao enfrentamento de conflitos de ordem penal.

Constata-se que, no atual estágio do proceder penal, as respostas que o direito tradicionalmente despende aos crimes muitas vezes ocorrem dentro de um contexto definido pela pobreza, pela desigualdade e pela injustiça social, cenário próprio da realidade latino-americana, no qual os problemas gerais que comumente se encontram para justificar o castigo se tornam muito mais sérios e provocam o questionamento sobre a validade mesma das normas vigentes, que se apresentam como legítimas (GARGARELLA, 2011, p. 39). Não bastasse isso, trata-se de um modelo de justiça que atribui pouca importância às causas do conflito e à sua solução, uma vez que não oferece oportunidades para a construção do justo como experimentado pelos próprios sujeitos direta ou indiretamente envolvidos.

Neste sentido, o presente trabalho, ao estabelecer um diálogo interdisciplinar com a filosofia, propõe expor alguns aspectos da ética da alteridade que poderiam servir de fundamentação filosófica para a adoção das práticas restaurativas, investigando as possibilidades da construção de um sistema de justiça penal que viabilize o encontro de subjetividades como meio para a restituição de laços interpessoais rompidos.

Primeiramente, procede-se a uma análise da questão da possibilidade de justiça sob a perspectiva da desconstrução, conforme teorizada pelo filósofo Jacques Derrida, segundo o qual o direito é fundado por um ato de força, que é, desde a sua origem, místico e violento, não podendo ser fundamentado em nada que não em si mesmo. Por outro lado, a justiça, incalculável e rebelde à regra, não poderia ser redutível ao direito ou à sua inerente instabilidade, eis que aquela é, ela própria, não passível de desconstrução, portanto, uma "experiência do impossível", algo por vir, uma aporia. Sendo uma experiência do impossível, a delimitação de uma pena justa ou proporcional – seja em concreto, seja em abstrato – através de cálculos oficiais dispostos em anos, meses e dias, resta também inconcebível.

Assim, se argumenta que a justiça, assim como o perdão – este possibilitado por uma visão de justiça que não pretende ser necessária ou absoluta –, deve ser construída e experimentada num contexto comunitário, através de um processo comunicativo entre os indivíduos envolvidos, visando-se à responsabilização pela alteridade.

Adiante, são desenvolvidas algumas das categorias filosóficas que constituem a ética da alteridade, através da visão do filósofo Emmanuel Levinas. Pelo viés da alteridade, a responsabilidade pelo Outro é constantemente suscitada, sendo a justiça não um valor absoluto, nem um dado meramente teórico, mas o resultado do encontro face-a-face entre indivíduos concretos, entre o "eu" e o Rosto do Outro, relação ética que apreende os sujeitos em sua complexidade – e dignidade – que lhe é própria e para a qual são essenciais a negociação, a palavra e a mediação.

Por fim, é proposto um novo olhar acerca do conflito penal através da defesa da alteridade como fundamento filosófico de um sistema de controle social que se pretenda verdadeiramente ético e promotor de uma verdadeira justiça – esta só possível como experiência pessoal, por meio do exercício da ética da alteridade. Partindo-se da percepção de que os pressupostos comumente adotados sobre o crime e a justiça, determinantes das reações diante de atos danosos, não estão em harmonia com a experiência do crime, procura-se demonstrar que saída para tal impasse estaria para além do aprimoramento de tecnologias de punição e de penas alternativas, encontrando-se, sim, na incorporação de novos valores (ZEHR, 2008, p. 169). Assim, são expostas as principais premissas da justiça restaurativa como um movimento de justiça que, através de valores como empatia e respeito à dignidade humana, visa transformar a maneira pela qual as sociedades contemporâneas apreendem o crime e a ele respondem.

2 DESCONSTRUÇÃO E A POSSIBILIDADE DE JUSTIÇA

"Não há lei sem enforceabilidade, e não há aplicabilidade ou enforceabilidade da lei sem força¹". Foi Jacques Derrida quem proferiu essas palavras, quando da realização do colóquio intitulado "Deconstruction and the Possibility of Justice", na Cardozo Law School de Nova York, em 1989, que contou com Derrida como o principal palestrante. Além do francês, estavam presentes outros filósofos, teóricos literários e juristas, representantes dos Critical Legal Studies, os quais, no fim da década de 1980, objetivavam "demonstrar que a lei é política, não neutra nem destituída de valores, e o sistema jurídico sustenta os interesses de determinados grupos sociais, formando um conjunto de preconceitos e injustiças" (RODRIGUES, 2012, p. 141). Nesta oportunidade, Derrida proferiu a palestra denominada "Du droit à la justice" (Do direito à justiça), cujo texto se encontra transcrito no escrito "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", oportunidade em que se pretendeu demonstrar como a autoridade da lei decorreria, sempre, de um ato de força, sendo a lei, neste sentido, sempre uma força autorizada, não sendo possível haver lei sem força.

É perceptível a influência da linguagem nas análises de Derrida, visto que o autor também se debruça sobre o termo da língua alemã "Gewalt", que, traduzido para o inglês e para o francês, significa "violência", tradução que, contudo, não apreende toda sua carga significativa: "Gewalt", em alemão, também significa poder, autoridade, força pública, isto é, poder legítimo. Assim, importa investigar se há, por trás dessa lei, uma "força justa" ou uma "força não-violenta" (DERRIDA, 2002, p. 234). Em outras palavras, "a questão é como diferenciar a força legítima, aquela que estabelece a autoridade, da força que é significada como violência ou abuso" (KOZICKI, 2004, p. 151).

Assim, uma concepção de justiça que identifique esta com a lei ou com o direito é, para Derrida, uma justiça que só pode se mostrar como legítima se lançar mão da força desde seu momento inaugural (DERRIDA, 2002, p. 238). O que o autor chama de "mystical foundation of authority", ou fundamento místico da

1 "There is no law [loi] without enforceability and no applicability or enforceability of the law [loi] without force" (DERRIDA, 2002, p. 233). A expressão em inglês "to enforce the law" remete à ideia de que o direito seria, sempre, uma força autorizada.

autoridade, é justamente o fato de que a justiça da lei, a justiça como lei, não é justiça, já que leis não são justas na medida em que, e porque, são leis, nem são elas obedecidas porque são justas, mas porque possuem autoridade. Segundo Derrida, "na base de todo o direito reside um ato de força, que não é em si mesmo nem justo nem injusto, nem legítimo nem ilegítimo, e tal ato não pode ser avaliado de acordo com nenhum critério anterior que o possa justificar ou não" (KOZICKI, 2004, p. 151).

Nesse sentido, o caráter místico da autoridade residiria numa força instauradora, que se fundamenta em si mesma desde seu ato inaugural, o que faria da força uma espécie de predicado essencial da justiça, fazendo com que força e justiça compartilhem de laços indissolúveis. A violência que funda a lei se oculta na própria lei para que possa se apresentar como justa (RODRIGUES, 2012, p. 143-144), e perder tal violência de vista seria o mesmo que aderir a ela e abandonar qualquer perspectiva crítica acerca do aparato jurídico (RODRIGUES, 2012, p. 148).

Deste modo, o aspecto místico dessa autoridade estaria em seu próprio fundamento, em seu ato fundador, e este não poderia, por definição, ser localizado em nada que não nele mesmo²: tal ato fundador da autoridade é, ele mesmo, um ato violento – ainda que, como visto, nem legítimo, nem ilegítimo – sem fundamento³. A justiça, se entendida como direito, reveste-se de uma força autoritativa, podendo, até mesmo, se confundir com essa mesma força (KOZICKI, 2004, p. 152). Logo, o direito está, sempre, relacionado à força, "seja em um sentido físico ou em um sentido simbólico, seja para a instauração do ordenamento ou para a sua perpetuação" (KOZICKI, 2004, p. 151).

Por este motivo, qual seja, de que o direito é construído, fundado, sobre um estrato interpretável e transformável, ou de que sua fundação é, em última instância, "infundada", é que se pode afirmar e justificar que a lei, o direito, são, essencialmente, desconstruíveis (DERRIDA, 2002, p. 242). A desconstrução, como

2 Nesse diapasão, ainda que com outras fundamentações, a ciência jurídica tem, de forma corriqueira, colocado as regras jurídicas como elementos de um sistema auto-regulado e auto-referente, "cuja validade ou autoridade só pode ser buscada em fontes internas ao sistema ou, então, remetida a recursos hipotéticos, como é o caso da norma hipotética fundamental em Kelsen" (KOZICKI, 2004, p. 151).

3 Neste ponto, de acordo com Derrida (2002, p. 242), é que o discurso encontra seu limite, seja em si mesmo, seja em seu poder performativo, e aqui jaz, precisamente, o caráter místico apontado pelo filósofo. Ele complementa, ainda: "There is here a silence walled up in the violent structure of the founding act; walled up, walled in because this silence is not exterior to language".

um "movimento de justiça", serve para indicar onde o direito falha, mostrando por que e em que respeito o direito vigente seria injusto e desestabilizando esse com perguntas. O texto de Derrida é, neste sentido, cheio de perguntas "e, em vão, o leitor procura por respostas correspondentes" (SEIBERT, 2008, p. 42). Em outras palavras, a desconstrução enfraquece uma determinada concepção de direito, a qual pretende ver no modo de funcionar desse os fundamentos da sua autoridade: "o direito, assim, pode ser sempre desconstruído, seja no tocante ao seu ato fundador, seja no tocante à autoridade que o originou ou ainda na interpretação que prevalece" (KOZICKI, 2004, p. 151). Tal atitude de questionamento não pode, contudo, ser percebida como uma espécie de niilismo que aponta as imperfeições da lei, mas, sim, como ampliação de reivindicação de justiça, como um pensamento em ação que permite pensar a justiça como algo inalcançável, não redutível à lei, e que serve de horizonte ético para toda ação⁴. Esta, por sua vez, seria movida pelo reconhecimento da insuficiência das leis para a promoção da justiça, "insuficiência que se reconhece não para defender uma paralisia, mas para por-se sempre em obra" (RODRIGUES, 2012, p. 149).

Assim, a prática da desconstrução do direito pode ser apreendida como destinada a demonstrar que qualquer lei, qualquer ordenamento jurídico, pode ser "desestabilizado", que o sentido de todo texto legal resta sempre em aberto e que qualquer fechamento final ou definitivo de sentido é autoritário (KOZICKI, 2004, p. 149). Derrida identifica aí um paradoxo, constituído pelo fato de que é essa mesma estrutura desconstruível da lei, ou da justiça como lei, que garante a possibilidade da desconstrução. Dito de outra forma, a justiça, ela própria, não é desconstruível, mas sim é a desconstrução – possível somente como "experiência do impossível" – a própria justiça (DERRIDA, 2002, p. 243), do que se conclui que a justiça é, ela mesma, uma experiência do impossível, no sentido de ser a justiça "algo impossível de ser experimentado, mas cuja experiência é imprescindível" (KOZICKI, 2004, p. 154). A justiça se trata, pois, de uma aporia, pois dela não se pode ter uma experiência completa – visto que a aporia "é algo que não permite passagem", um "não-caminho" – não obstante ser essa impossibilidade de experiência que faça

4 Neste sentido, afirma George Pavlich: "deconstruction is not destruction; it is one way of coming to grips with the radical contingency, and paradox, of any discourse that speaks now about what might come" (PAVLICH, 2002, p. 91).

possível a própria existência de justiça (DERRIDA, 2002, p. 244).

Para Derrida (apud GIAMBERARDINO, 2015, p. 115), a compreensão da justiça como aporia, como experiência do impossível, só faz sentido se for adotada uma atitude desconstrutivista reconhecedora da inerente instabilidade do direito, só sendo possível apontar seu ato fundador se aceite seu elemento místico e violento. A desestabilização do direito é realizada, desta forma, em nome da possibilidade de uma transformação do próprio direito e, em uma última análise, em nome da justiça (KOZICKI, 2004, p. 150). Entende-se que, para Derrida, a aporia não possui somente um caráter heurístico, nem se configura, somente, como um estado de transição que deve ser transposto, mas é, efetivamente, algo que "nos corta o caminho", o lugar de onde já nem sequer seria possível constituir um problema (GUALA, 2007, p. 114). Assim, é na aporia, esta localizada entre a legalidade (um aparato calculável e previsível) e a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra e à simetria), que a desconstrução encontra seu lugar privilegiado, sua instabilidade privilegiada (DERRIDA, 2002, p. 249-250). Neste sentido, se a justiça não se reduz ao direito, ao calculável e ao programável do direito, então dela (da justiça) não se pode falar nem direta nem objetivamente (GUALA, 2007, p. 113).

Destarte, direito e justiça são conceitos distintos, e a tentativa de assemelhá-los ou confundi-los é um dos mitos que se encontram na configuração do fenômeno jurídico:

Com isto se quer afirmar que a própria possibilidade da desconstrução está afirmada pela justiça, mas que esta, compreendida fora do direito, não pode ser desconstruída. É porque o direito pode ser construído que ele pode ser desconstruído, mas a justiça, separada deste, não pode sê-lo. A justiça, se considerada como algo imanente ao direito, instala um modo circular de justificação, em que algo se apresenta como justo porque conteúdo de um ordenamento jurídico que em si mesmo é justo. Nessa situação, descrição vira prescrição. Ou seja, o direito é considerado como algo inerentemente justo e, assim, a sua descrição implica, ao mesmo tempo, a prescrição de que o seu conteúdo seja significado da justiça. Na perspectiva da desconstrução, a recusa em transformar descrição em prescrição justifica a insistência na separação entre direito e justiça, e esta transcende os limites do ordenamento jurídico tal como ele é construído (KOZICKI, 2004, p. 150).

Derrida problematiza a relação "natural" existente entre justiça e direito, chegando a afirmar que "a desconstrução sofre [...] por não poder encontrar 'critério seguro'" para diferenciar ambos (RODRIGUES, 2012, p. 140). Tal distinção é

explorada a partir da constatação de que a lei, como uma construção social, é algo passível de ser aprimorado, revisado, aperfeiçoado, construído e desconstruído, enquanto que a justiça, como um horizonte ético, não pode ser reduzida à lei nem ao sistema das estruturas jurídicas. Cumpre ressaltar, contudo, que não se trata de desqualificar a lei ou o aparato jurídico na sua impossibilidade de alcançar a justiça, "mas de propor uma vigília, uma atenção que acorde esse aparato jurídico de qualquer 'sono dogmático'" (RODRIGUES, 2012, p. 143).

Derrida, assim, trabalha com uma noção de justiça que não possui limites fixos – "an open-ended notion of justice" (PAVLICH, 2002, p. 98) –, insistindo que a justiça não existe como tal, bem como que sua promessa é sempre algo por vir: não se trata, logo, de uma entidade absoluta, de uma realidade ou de um ideal definível que as instituições jurídicas podem ter como meta. Ao contrário, a justiça implica em

não-encontro, dissociação, heterogeneidade, não-identidade consigo próprio, inadequação sem fim, transcendência infinita. É por isso que o chamado por justiça nunca é completamente correspondido. É por isso que ninguém pode dizer 'eu sou justo'. Se alguém lhe disser 'eu sou justo', você pode ter certeza de que ele ou ela está enganado, porque ser justo não é uma questão de determinação teórica⁵ (DERRIDA, 1997, p. 16).

Tal resulta na cautela que sempre se deve ter no que se refere aos "cálculos de justiça": aqui jaz a importância, apontada por Derrida, de sempre se permanecer aberto ao outro, ao futuro, prevenindo-se de qualquer imagem de justiça que se declare como necessária, como inquestionavelmente melhor que qualquer outra. Assim, como afirma Pavlich (2002, p. 99), pode-se insistir em uma responsabilidade primária ao que se encontra para além de um cálculo dado sobre o que é justo, visão que implica num senso de justiça que acolhe a alteridade, nunca retratando o presente como necessário, visto que qualquer presente é sempre constituído pela sua conexão com o outro.

A partir dessa perspectiva, a demanda por justiça não pode ser assumida de um ponto de vista no qual a compensação de um dano causado se dê pela imposição de sofrimento ao responsável, pois, em não havendo possibilidade de

5 "[...] non-gathering, dissociation, heterogeneity, non-identity with itself, endless inadequation, infinite transcendence. This is why the call to justice is never, never fully answered. That is why no one can say 'I am just'. If someone tells you 'I am just', you can be sure that he or she is wrong, because being just is not a matter of theoretical determination".

justiça, no direito, senão como aporia, como experiência do impossível, não é factível a delimitação de uma pena justa ou proporcional, seja em concreto, seja em abstrato. A justiça, como experiência do impossível, não pode ser definida como algo "fora de nós", mas apenas como experiência pessoal de aspiração à justiça que surge da experiência da injustiça ou do sofrimento dela decorrente (ZAGREBELSKY, 2003, apud GIAMBERARDINO, 2015, p. 58). A novidade que a perspectiva de Derrida traz, ao representar uma contribuição para o debate das práticas restaurativas na apreensão e no enfrentamento do dano causado por um delito, está na indicação da possibilidade do perdão, o qual é viabilizado se presentes "as condições para uma compreensão mútua entre as partes sobre a natureza do dano causado, do erro cometido, da responsabilidade" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 115).

Não obstante o caráter "enigmático" do conceito de perdão, sendo este, geralmente, confundido com desculpa, anistia, arrependimento e prescrição⁶, sua definição possui uma linguagem que pertence a uma herança religiosa, identificável, segundo Derrida (DERRIDA, 2005, p. 27-28), com as três grandes religiões monoteístas: cristianismo, judaísmo e islamismo⁷.

Uma definição possível de perdão é a da superação do ressentimento, isto é, dos sentimentos de raiva e ódio naturalmente direcionados à pessoa que causou a alguém um dano injustificado⁸. O ressentimento, por sua vez, é uma emoção que possui uma dimensão extremamente negativa e, até mesmo, perigosa, representando "um obstáculo fatal à restauração das relações morais igualitárias

6 Sobre a frequente identificação entre os conceitos de perdão e prescrição, refere Derrida: "I note in passing that the juridical concept of the *imprescriptible* is in no way equivalent to the non-juridical concept of the unforgivable" (DERRIDA, 2005, p. 33).

7 O perdão, assim como a misericórdia, muitas vezes, é tomado como característica da tradição cristã, mas é um erro identificá-lo só com o Cristianismo (MURPHY, 1988, p. 4). Outrossim, perdão e misericórdia ("forgiveness and mercy") não devem ser confundidos: enquanto o perdão é a superação de certas paixões, como o ressentimento e o ódio, em casos em que tais sentimentos são inapropriados, a misericórdia envolve um tipo específico de ação em face de alguém *por causa* de determinados sentimentos, como o amor e a compaixão (MURPHY, 1988, p. 9).

8 O sistema criminal institucionaliza determinados sentimentos de raiva e ódio que, tipicamente, são direcionados àqueles que praticaram algum dano ou alguma ofensa (MURPHY, 1998, p. 3). Neste sentido, Jeffrie Murphy cita James F. Stephen, um juiz britânico da era vitoriana, que chegou a afirmar que o direito penal dá forma distinta ao sentimento de raiva e proporciona uma satisfação distinta ao sentimento de vingança: em outras palavras, certos transgressores provocam nas pessoas o ressentimento, a raiva, a vingança, e o direito penal seria uma forma civilizada e eficiente que redireciona tais paixões na direção de seus objetos adequados. Contudo, o sistema legal faz mais do que isso, razão pela qual Murphy afirma, ao se questionar acerca do papel do perdão para o direito, que tal virtude não tem qualquer relevância para a reação legal frente a uma ofensa ou a um dano: a seara do ressentimento e do perdão é individual e pessoal de uma maneira que a culpabilidade e a responsabilidade legais não o são (MURPHY, 1998, p. 9).

entre pessoas" (MURPHY, 1988, p. 5). O perdão, dessarte, pode representar a restauração e a reparação, na medida em que, sem ele, o ressentimento permaneceria como um obstáculo a muitas relações humanas, como o amor e a amizade (MURPHY, 1988, p. 5-6).

É por este motivo que o perdão é, frequentemente, considerado uma virtude, mesmo que, em verdade, nem sempre o seja: "o perdão pode, realmente, restaurar relações, mas buscar restauração a todo custo – mesmo ao custo da própria dignidade humana de alguém – dificilmente pode ser uma virtude" (MURPHY, 1988, p. 6). Isto porque a "pressa" em perdoar, ou a recusa em demonstrar ressentimento, pode significar uma falha, um desrespeito, com o valor moral encarnado em si próprio e nas pessoas e, conseqüentemente, uma desconsideração para com as regras da própria moral – já que, nas palavras do próprio autor, "morality is not simply something to be believed; it is something to be *cared* about"⁹ (MURPHY, 1988, p. 6).

Assim, o perdão só seria aceitável em casos nos quais ele fosse consistente com o auto-respeito, o respeito pelos outros e a fidelidade às regras morais, isto é, em casos em que se pode distinguir entre o *ato* imoral e o *agente* imoral (MURPHY, 1988, p. 6). Isso deságua na necessária constatação da ordem da moral de que todas as pessoas são passíveis de agir injustamente, e supor o contrário, desejando viver num mundo sem a possibilidade de perdão, seria um ato de extrema arrogância (MURPHY, 1988, p. 9).

Richard Bernstein (2006, p. 394) identifica três fatores que provocaram os questionamentos de Derrida acerca do perdão. Foram eles: as comissões da verdade e de reconciliação instaladas ao redor do mundo, especialmente aquelas da África do Sul pós-apartheid; as ocasiões em que, após a Segunda Guerra Mundial, oficiais de diversos países reconheceram erros do passado e, publicamente, pediram perdão; por fim, o que Derrida chama de "economia do perdão", situações nas quais alguém pede perdão e, se concedido, tal fato concorre para a ocorrência de uma reconciliação. Para Bernstein, Derrida, ao se debruçar sobre a temática do perdão, procede a uma análise histórica de conceitos, uma forma de genealogia conceitual, e os conceitos construídos são uma herança da tradição dominante

9 Em tradução livre, "a moralidade não é simplesmente algo a ser acreditado, é algo a ser cuidado".

ocidental do que o filósofo francês denomina de "tradição religiosa abraâmica" (BERNSTEIN, 2006, p. 395-396).

O filósofo francês, ao desenvolver suas teses sobre o perdão, propõe que este, sempre que esteja a serviço de uma finalidade, seja ela nobre ou espiritual (como a redenção, a reconciliação, a salvação), sempre que procura restabelecer uma normalidade (social, política, psicológica), então o perdão, assim como seu conceito, não é puro, visto que "o perdão não é, *não deveria ser*, normal, normativo, normalizante"¹⁰ (DERRIDA, 2005, p. 32, tradução nossa). Há, para Derrida, a necessidade de manutenção da referência a um perdão "ineconômico"¹¹ e incondicional, para além de um horizonte de redenção e de conciliação. Derrida (2001, apud BERNSTEIN, 2006, p. 397) argumenta que, no mundo atual, o conceito de perdão é utilizado de maneira equivocada, em situações em que esse é inserido em cenários políticos nos quais, frequentemente, são realizados cálculos estratégicos que visam à reparação – e Derrida afirma não ter nada contra a reparação, apenas contra o mau uso da palavra perdão. Bernstein afirma que, "quando o perdão se torna uma economia de troca, ele se torna vazio e insignificante"¹² (BERNSTEIN, 2006, p. 399, tradução nossa), a partir do que se pode afirmar que Derrida quer evitar a corrupção e a trivialização do perdão.

Ocorre que há, sim, o imperdoável, o qual, para Derrida, é a única coisa a se perdoar. Para a filósofa Hannah Arendt, imperdoável é o mal extremo, deliberado, o qual, não obstante, permanece inominado e muito raro. Por outro lado, qualquer outra forma de mal, em princípio, seria perdoável, eis que aqueles que o praticam não podem estar pensando e, desta forma, não sabem o que estão fazendo (ROSENTHAL, 2011, p. 161). Neste sentido, nas palavras da própria Arendt (2007, p. 235), "o perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual e privado), no qual *o que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez".

10 Na versão original, em inglês: "Forgiveness is not, it *should not be*, normal, normative, normalising".

11 "Aneconomical", na tradução em inglês. Para melhor compreensão da ideia expressa por Derrida, opta-se por transcrever o trecho trazido pela versão em inglês: "It is not in the name of an ethical or spiritual purism that I insist [...] on the necessity of maintaining the reference to an aneconomical and unconditional forgiveness: beyond the exchange and even the horizon of a redemption or a reconciliation" (DERRIDA, 2005, p. 38).

12 Originalmente: "When forgiveness becomes an economy of exchange, it becomes hollow and meaningless".

Em 1958, com a publicação de "A Condição Humana", Arendt havia concluído que as pessoas não escolhem, deliberadamente, praticar atos considerados "monstruosos", mas se conformam, sem pensar, às condições nas quais se encontram, e os *resultados*, sim, podem ser monstruosos. Já o mal deliberado existe, de fato, mesmo sendo raro, bem como não-passível de punição ou perdão, já que, na análise feita por Abigail Rosenthal acerca do conceito de perdão em Arendt, tais corretivos – perdão e punição – tomam lugar dentro da rede de relações humanas, enquanto que o mal deliberado destrói essa rede (ROSENTHAL, 2011, p. 156). Neste sentido, o perdão, para Arendt, representaria um alívio a infrações e ofensas que afetam as relações humanas normais. Quando invocado, o perdão permitiria que tais relações humanas, abaladas com a ocorrência da ofensa, "comecem de novo", estando o ofensor liberado das consequências incalculáveis de seus atos, as quais não eram por ele sabidas nem intentadas: em outras palavras, quem perdoa o faz não porque o ofensor merece o perdão, mas por *quem ele é*.

O fato é que aqui, para Derrida, se está, novamente, diante de uma aporia, "a qual pode ser descrita em sua formalidade seca e implacável, sem clemência: o perdão só perdoa o imperdoável"¹³ (DERRIDA, 2005, p. 32, tradução nossa). Tal afirmação significa que o perdão só pode se anunciar como uma impossibilidade (tal qual a justiça, como se viu acima), devendo o perdão, por isso, permanecer como "uma loucura do impossível" – "a madness of the impossible" (DERRIDA, 2005, p. 39). Não há perdão, segundo Bernstein (2006, p. 398), se não se adentra o abismo, isto é, a experiência do estremecimento perante as aporias, perante a constatação de que o perdão é a experiência do impossível e que só se perdoa o imperdoável.

Neste sentido, para que uma aceção de perdão puro e incondicional tenha significado próprio, não pode ela ter um significado, uma finalidade, ou, nem mesmo, uma inteligibilidade (DERRIDA, 2005, p. 45). Esse perdão incondicional é, nas palavras de Bernstein (2006, p. 397, tradução nossa), "puro; atemporal. É uma interrupção, uma quebra no tempo corrente. É *impossível*. Não há economia do perdão incondicional"¹⁴. Contudo, também se constitui em aporia o fato de que,

¹³ Originalmente: "[...] which can be described in its dry and implacable formality, without mercy: forgiveness forgives only the unforgivable".

¹⁴ No original: "It is pure; it is out of time. It is an interruption, a break with ordinary time. It is *impossible*. There is *no* economy of unconditional forgiveness".

oposto a este polo incondicional do perdão, há o polo condicional, e, ainda que ambos sejam absolutamente heterogêneos e devam permanecer irreduzíveis um em relação ao outro, eles são indissociáveis¹⁵: se se pretende que o perdão se torne efetivo e concreto, que ele modifique a realidade, é necessário que a pureza do polo incondicional seja conexa a uma série de condicionamentos de diversos tipos (psicológicos, políticos, dentre outros), pois "é entre esses dois polos, irreconciliáveis porém indissociáveis, que as decisões e as responsabilidades serão tomadas"¹⁶ (DERRIDA, 2005, p. 45, tradução nossa).

Dito de outro modo, as duas acepções de perdão – condicional e incondicional – são incompatíveis uma com a outra, mas também são, necessariamente, conectadas uma à outra (BERNSTEIN, 2006 p. 395). Contudo, um perdão que é digno de seu nome nunca é, puramente, nem um perdão condicional, nem absolutamente incondicional: o espaço instável do perdão é a tensão irreduzível e heterogênea *entre* esses dois polos (BERNSTEIN, 2006, p. 398).

Importa destacar, ainda, que, para Derrida, o perdão nada tem a ver com julgamento, no sentido judicial do termo, mesmo que este julgamento seja justo, pois, para o filósofo, o perdão é relativo a uma justiça que nada tem a ver com o sistema judicial ou com a lei¹⁷ (DERRIDA, 2005, p. 43). Neste ponto, Bernstein discorda do filósofo francês. Para Bernstein, decidir o que é perdoável ou não é sempre uma questão contestável e cheia de dificuldades, na qual a decisão responsável só surge quando sopesadas as diversas considerações e razões que fundamentam nosso julgamento. Assim, se a afirmação de Derrida, de que o perdão só perdoa o imperdoável, é aceitável, necessário que se proceda, primeiro, a um julgamento acerca do que é, realmente, imperdoável, não havendo, portanto, maneira de se escapar do julgamento (BERNSTEIN, 2006, p. 399-401). Bernstein entende que, para Derrida, a aporia é a experiência da responsabilidade, e só quando se passa pelo contraditório e pelo impossível é que é possível fazer uma

15 Sobre a questão dos dois polos do perdão, se este deve, ou não, ser condicionado, expressa Derrida: "I remain 'torn' (between a 'hyperbolic' ethical vision of forgiveness, pure forgiveness, and the reality of a society at work in pragmatic processes of reconciliation)" (DERRIDA, 2005, p. 51).

16 Na tradução em inglês: "It is between these two poles, *irreconcilable but indissociable*, that decisions and responsibilities are to be taken".

17 Transcrevem-se as palavras do próprio autor, para fins de maior clareza: "The representative of the State can judge, but forgiveness has precisely nothing to do with judgement. Or even with the public or political sphere. Even if it were 'just', forgiveness would be just of a justice which had nothing to do with judicial justice, with law" (DERRIDA, 2005, p. 43).

escolha sobre o que é ou não perdoável. Assim, uma decisão responsável só pode ser tomada quando se passa pela aflição e pela aporia, numa situação em que não se sabe o que se está fazendo. Neste sentido, para se tomar uma decisão responsável sobre se é possível ou não perdoar determinado ato, deve-se passar pela experiência da aporia, bem como perceber que tal decisão nunca pode ser justificada racionalmente, ou seja, a justificação do perdão é uma ilusão – e uma decisão responsável com relação ao perdão nunca é normal ou fácil (BERNSTEIN, 2006, p. 399). Não há, neste sentido, um algoritmo para a tomada de tais decisões, e nisso concordam tanto Derrida quanto Bernstein. Este último, contudo, afirma que uma decisão responsável quando se está diante de uma aporia, quando se passa pelo estremecimento da experiência do impossível, só é possível através da deliberação e do julgamento (BERNSTEIN, 2006, p. 404).

A despeito dessa divergência entre os autores, afirma Derrida que o perdão, quando proclamado "de cima para baixo", é uma odiosa afirmação de soberania que assume para si o poder de perdoar, seja como vítima, seja em nome da vítima, o que leva a um processo de vitimização no qual a vítima é privada do direito elementar de falar, de liberdade de expressão e de manifestação (DERRIDA, 2005, p. 59). O representante do Estado que julga não pode perdoar, pois o perdão é um direito que somente pode ser atribuído às vítimas, e não a uma instituição terciária¹⁸ (DERRIDA, 2005, p. 44): o "cara-a-cara" pessoal é requerido pela própria essência do perdão. Neste sentido, Derrida questiona se é possível haver, de alguma forma, um cenário de perdão sem uma linguagem compartilhada, não somente um idioma, mas um acordo sobre o significado das palavras e de suas conotações, o que se configuraria numa nova forma de aporia: quando a vítima e ofensor não compartilham uma linguagem e quando nada permite que um compreenda o outro, o perdão parece desprovido de significado, sendo, pois, um caso de impossibilidade de perdão, do imperdoável, que, não obstante, é justa e paradoxalmente o elemento mesmo da possibilidade de perdão. Contudo, novamente o perdão surge como loucura, na medida em que é necessário, ao mesmo tempo, "que a alteridade, a não-identificação, até mesmo a incompreensão, permaneçam irreduzíveis"

18 "For, in addition, even if this spouse is also a victim, well, the absolute victim, if one can say that, remains her dead husband. Only the dead man could legitimately consider forgiveness. The survivor is not ready to substitute herself, abusively, for the dead" (DERRIDA, 2005, p. 44).

(DERRIDA, 2005, p. 48-49).

Questão que surge a partir dessa análise é a relação entre o perdão e a possibilidade de justiça: ambos são valores que, a princípio e se tomados como absolutos, seriam irreconciliáveis, sendo, portanto, aporéticos (FIALA, 2010, p. 580). Contudo, o conflito entre o perdão e a justiça pode ser atenuado se estes forem apreendidos como valores distintos e pluralísticos que se desenvolvem e são compartilhados num contexto comunitário, sendo ambos igualmente importantes, bem como que "o esforço para harmonizá-los deve ser sensível a contextos, relações e às necessidades e interesses dos indivíduos envolvidos"¹⁹ (FIALA, 2010, p. 581, tradução nossa).

Assim, a conjunção entre perdão e justiça só é paradoxal e aporética se esses dois valores forem vistos como absolutos. Neste sentido é que Fiala, a partir de uma perspectiva pragmática ou humanística, questiona a afirmação de Derrida de que o perdão só pode perdoar o imperdoável e, portanto, é a experiência do impossível:

Mas o perdão só é impossível se pensarmos que alguns crimes são absolutamente imperdoáveis, e, para determinar isso, precisamos de uma compreensão prévia de justiça que estabeleça normas nas quais alguns feitos são, de fato, imperdoáveis²⁰ (FIALA, 2010, p. 593, tradução nossa).

Essa aproximação pragmática ou humanística defendida por Fiala proporciona a oportunidade de explorar várias maneiras de vida em conjunto enquanto se esforça para equilibrar os conceitos de perdão e justiça (FIALA, 2010, p. 594). A chave para tal conciliação está, segundo o autor, no fato de que "o perdão e a justiça são encontrados, formados e expressados numa relação concreta com outros"²¹, em circunstâncias que são únicas e que nas quais estão envolvidas relações e necessidades individuais extremamente complexas (FIALA, 2010, p. 599).

19 Originalmente: "[...] the effort to harmonize them must be sensitive to contexts, relationships, and the needs and interests of the individuals involved".

20 "But forgiveness is only impossible if we think that some crimes are absolutely unforgivable, and to determine this, we need a prior understanding of justice that establishes norms in which some deeds are indeed unforgivable".

21 Fiala ainda afirma que, como os indivíduos e suas relações são variáveis, não se pode julgar de forma absoluta sobre quando é ou não adequado perdoar: enquanto algumas vítimas encontram alívio no perdão, há criminosos que desejam a punição (FIALA, 2010, p. 595).

O perdão, quando visto como um dever, pode ter efeitos indesejáveis, assim como a justiça que, mesmo estando esta fundada numa "igualdade imparcial" e no "merecimento de punição", pode parecer cruel e gratuita quando entre os indivíduos envolvidos num conflito já tenha ocorrido a reparação (FIALA, 2010, p. 581). A justiça foca, primariamente, na esfera pública, e institucionalmente se exige que sua administração se dê de forma imparcial. Por outro lado, o perdão é frequentemente compreendido como um valor da esfera privada, podendo ser associado a comunidades, famílias ou valores religiosos (FIALA, 2010, p. 582). Desta maneira, afirma-se que o perdão é bom para o bem-estar da comunidade, possuindo implicações pragmáticas que se referem a maneiras de seguir adiante, visando à reparação da própria comunidade (FIALA, 2010, p. 590).

Neste sentido, até mesmo as tentativas de justificação da punição devem pressupor o contexto político-social mais amplo no qual a punição está estabelecida (DUFF, 1991, p. 425). Dessarte, a punição não pode ser o que, idealmente, deveria ser, sem o contexto de uma comunidade genuína que a apoie: qualquer que seja o caráter das instituições e das práticas penais, elas não podem servir para restabelecer criminosos a uma comunidade ou a relações que não existem (DUFF, 1991, p. 445-446). Assim, a proposta de uma explicação ideal para a punição pressupõe uma concepção comunitária de sociedade, a qual permita um espaço para a comunicação, ao ofendido, de uma condenação devidamente justificada para sua conduta (DUFF, 1991, p. 451).

Surge, deste modo, como desafio, encontrar maneiras de incorporar o perdão como uma opção pragmática de enfrentamento do conflito social: aqui estaria, segundo Fiala, a importância do movimento da justiça restaurativa (FIALA, 2010, p. 596). Derrida afirma, porém, que é completamente possível aceitar que alguém jamais perdoe, mesmo após um processo do qual resulte em anistia ou absolvição: a experiência do perdão é secreta e sua zona é inacessível, o que deve ser respeitado (DERRIDA, 2005, p. 55). Por isso é que não constitui princípio fundamental das práticas restaurativas – proposta de enfrentamento do conflito penal que será objeto do terceiro capítulo deste trabalho – a exigência do perdão, e sim a percepção de que a impossibilidade de se fazer justiça no caso concreto permite refletir a questão da punição para além do seu caráter formal "rumo à

tomada em conta do conflito real, do drama humano" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 116). A lógica da alteridade é, desta forma, fundamental para a compreensão da problemática aqui proposta. Neste sentido, afirma Katya Kozicki:

[...] somente através de um compromisso ético com a justiça e o reconhecimento de uma infinita responsabilidade para com o outro será possível administrar a contingência e a diferenciação típicas deste final de século, sem que o reconhecimento das mesmas implique em negligência ética ou indiferença moral. Através de um verdadeiro compromisso com o outro, e de uma verdadeira busca pela justiça, é possível criar sentido num universo sem sentidos (KOZICKI, 2004, p. 148).

Novamente, aqui, Jacques Derrida traz contribuições à discussão, quando confronta a noção tradicional de direito, herdeira da concepção de Immanuel Kant, de que aquele seria a mediação entre a ética e sua aplicação concreta, isto é, de que, através do direito, as questões éticas poderiam ser concretizadas (RODRIGUES, 2012, p. 140). Derrida contesta isso ao afirmar que o simples ato de aplicar uma regra nada tem a ver com tomar uma decisão justa: para tal, o aplicador da lei não pode se limitar a seguir uma regra, mas deve, sim, "reinstaurar" a lei, reinventá-la a cada momento, garantindo o "frescor da justiça" a cada momento de sua aplicação²² (RODRIGUES, 2012, p. 142). Derrida, ao não operar nesta "lógica de mediação" – da ética pelo direito –, traz ao debate a "experiência hiperbólica", a qual recusa a universalidade e para a qual, por exemplo, o perdão é relativo ao imperdoável e a justiça é inalcançável, reconhecendo, ao contrário, a alteridade e a busca por singularidades, tendo-se, como ponto de partida, "o reconhecimento da dessimetria em relação ao outro e a formulação, a partir de sua leitura de Emmanuel Levinas, de que *todo outro é totalmente outro*" (RODRIGUES, 2012, p. 144-145). Levinas adota uma concepção ética de justiça, que pressupõe a existência de uma infinita responsabilidade para com o outro e o seu reconhecimento pleno, visão que será melhor tratada no próximo capítulo deste trabalho. Para Levinas, a justiça define e é definida por uma relação ética com o outro, em resposta ao sofrimento do outro, para com o qual o sujeito tem uma infinita responsabilidade. Nesse sentido, se a justiça representa o encontro com o outro, a infinita responsabilidade que o outro

²² "In this respect, it is worth recalling that a decision, if it is to genuinely be a decision, must create a rupture with all prior preparations or anticipations for that decision. A decision must leap beyond any mere calculative reasoning and anticipatory modes of figuring out what might be the best course of action" (REYNOLDS, 2001, p. 42).

demanda, a verdadeira experiência da alteridade, ela é algo que nunca se apresenta (KOZICKI, 2004, p. 155-156). Levinas, neste sentido, percorre um caminho que será seguido por Derrida, ao propor que a ética e a justiça só podem ser apreendidas como abertura à singularidade do outro enquanto outro. Também para Derrida a justiça está sempre ligada ao outro, devendo sempre ser praticada com o outro, numa relação desigual e incalculável (RODRIGUES, 2012, p. 147). Assim como Levinas, Derrida afirma que o outro precede a filosofia, necessariamente invocando e provocando o sujeito antes que qualquer questionamento genuíno possa ter início (REYNOLDS, 2001, p. 33).

Trata-se, assim, de desenvolver uma maneira de enfrentamento do conflito fundada na devolução à comunidade de parte dos poderes de censura exercidos pelo Estado, em vista de uma responsabilização pela via da alteridade que, além de reconhecer a inexistência de uma conexão necessária entre censura e punição, seja também construída através de um processo comunicativo o qual permita o estabelecimento de um diálogo com o ofensor, "definindo o autorreconhecimento do dano causado como mais importante que qualquer 'castigo'" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 114).

3 NOTAS SOBRE ALTERIDADE

Como visto anteriormente, a justiça, apreendida como aporia, como experiência do impossível, só pode ser exercida e experimentada na relação ética com o outro, não podendo ser definida como algo "fora de nós". Não obstante, se constata que o Estado, no estágio atual do proceder penal, desapropriou das pessoas envolvidas no conflito a possibilidade de contribuir com a busca da solução, de modo que, em nome das conquistas da Modernidade, se mantém como o titular exclusivo do juízo valorativo acerca do conflito (KONZEN, 2008, p. 192).

O que se vê atualmente é a predominância de práticas de punição próprias de concepções racionais modernas – de que é exemplo a lógica mecanicista, de cunho racional, que situava o homem no centro (ACHUTTI apud OLIVEIRA, 2013, p. 32) – nas quais fica ao encargo do julgador ditar a qualidade e a quantidade da resposta à ofensa, "com base em circunstâncias concebidas para o ajuste proporcional entre a gravidade do fato e o quanto de consequência", exercício que, em tese, resultará numa resposta justa. Nas palavras de Konzen,

o *justo* do resultado será meramente simbólico, expresso em fórmulas matemáticas que se traduzem em cálculos visíveis na modalidade de anos, meses e dias de controle estatal em forma de restrição ou privação de liberdade (KONZEN, 2008, p. 197).

Reputado por Howard Zehr (1998, p. 80) como a "lente"²³ de justiça prevalente²⁴, o paradigma retributivo considera que a vítima de um crime é sempre o

23 Utilizando a fotografia como metáfora, Zehr (2008, p. 168) afirma que a lente que se usa para examinar o crime e a justiça afeta aquilo que se escolhe como variáveis relevantes, bem como a avaliação da importância relativa dessas. Contudo, em suas palavras, "a 'lente' pela qual nós enxergamos o crime e a justiça é, ela mesma, falha; esta 'lente' é a razão pela qual vítimas são ignoradas, ofensores não são responsabilizados, a comunidade não desempenha qualquer papel, reformas tão frequentemente fracassam" (ZEHR, 1998, p. 80).

24 A obra de Zehr, "Trocando as Lentes" (2008), é uma das obras de referência na literatura sobre a justiça restaurativa, e a dicotomia que o autor faz entre justiça retributiva (práticas tradicionais de justiça criminal) e restaurativa (como modelo alternativo ao retributivo) foi repetida muitas outras vezes após a publicação do livro, tendo se tornado uma aproximação padrão na definição da justiça restaurativa. Não obstante as vantagens didáticas de tal abordagem, Kathleen Daly (2002, p. 59) ressalta a simplificação enganosa da dicotomia, usada para vender a superioridade da restauração e a inferioridade da retribuição. Em sentido semelhante, Declan Roche (2007, p. 75) aponta para as imprecisões técnicas do contraste, que distorce o real significado da justiça retributiva – qual seja, a teoria segundo a qual uma transgressão deve ser punida simplesmente porque um ato transgressor merece condenação e punição –, bem como ignora outras práticas de justiça criminal que não a retributiva, como aquelas de viés utilitarista. Neste sentido, Giamberardino afirma que "o discurso hegemônico no âmbito do penalismo moderno é eminentemente utilitarista", o qual "reduz a preocupação de questões de justiça estritamente à

Estado, não o indivíduo, e que a justiça serve para estabelecer culpa e administrar a dor, através de um processo no qual o conflito é entre adversários (neste caso, ofensor e Estado). Por este viés, o crime é um conceito estritamente jurídico, eis que apreendido como violação à lei, havendo o primado do monopólio estatal tanto na definição da pena em abstrato, como na aplicação da pena em concreto. Por esta lente, a culpabilidade é individual do infrator é voltada ao passado (deve-se "pagar pelo que fez"), demonstrando o Estado, neste contexto punitivo, indiferença para com as necessidades do infrator, da vítima e da comunidade afetada. Ainda, seu ritual é solene e público, no qual cada parte expõe sua verdade (da qual só existe uma), por meio de uma linguagem própria, de normas e de procedimentos formais que fundamentam um processo decisório localizado nas mãos das autoridades (SOUSA; ZÜGE, 2011, p. 830).

Entretanto, não é difícil visualizar que, atualmente, nenhuma das condições exigidas pelos adeptos deste modelo, no que se refere à punição – eficácia, rentabilidade, necessidade e, especialmente, a proporcionalidade –, está sendo atendida, fato que permite inferir, inevitavelmente, que punições usualmente dispensadas pelo sistema criminal são injustas e, desta forma, não podem ser eticamente aceitas, nem moralmente defendidas (FATTAH, 2002, p. 315).

Neste sentido, ainda que seja impossível determinar, racionalmente, o tempo de prisão justo à expiação de um determinado crime, seja levando em conta a gravidade do delito, seja considerando a "culpa moral" do agente, a privação de liberdade continua a ser o método principal de punição – o que deságua em inevitáveis e evidentes arbitrariedades. Isto porque o grau de responsabilidade moral do ofensor é único para cada acusado, motivo pelo qual não pode ser nunca quantificado ou medido. Do mesmo modo, não poderia haver igualdade de tratamento quando se determina uma pena baseada unicamente na natureza ou na

forma do princípio da proporcionalidade, especialmente no momento de aplicação judicial da pena – proporcionalidade que logo se esvai, ressalva-se, na flexibilidade que caracteriza a execução da pena privativa de liberdade" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 67). Assim, ainda que o próprio conceito de pena se confunda com o de pena retributiva – qual seja, a pena como imposição de um dano, de modo intencional, a fim de retribuir um mal passado, de forma autorizada –, o pensamento utilitarista impõe o exaurimento da discussão acerca do "conteúdo moral da reprovação", da "pena como justiça", o que, por si só, fundamenta a necessidade de se questionar a possibilidade de punir, bem como de se buscar um outro modelo de censura (GIAMBERARDINO, 2015, p. 68-69). Como contraponto, Ezzat Fattah afirma ser evidente que a punição, nos dias atuais, não possua nenhum propósito utilitarista. Ao contrário, nas palavras da autora, "it is punishment for the sake of punishment. It is punishment devoid of context, purpose or vision" (FATTAH, 2002, p. 310).

gravidade da ofensa a ser punida, muito menos parece justo, em si mesmo, penalizar de forma igual aqueles condenados por crimes idênticos ou similares, visto que o tempo de prisão não implica na mesma quantidade de sofrimento, nem envolve privações similares a diferentes ofensores, mesmo que estes estejam presos na mesma instituição, em condições semelhantes. Deste modo, Fattah (2002, p. 316) conclui que, enquanto não for possível medir a dor da prisão e sopesar o sofrimento e as privações resultantes dela para cada ofensor, individualmente, a utilização do encarceramento como sanção nunca será justificável numa sociedade justa e democrática.

A par de dessas considerações acerca do proceder penal tradicional, há que se acrescentar a pouca importância que se dá às causas do conflito, bem como às soluções a ele. Nas palavras do próprio Zehr, "como um sistema valorativo, a compreensão retributiva da justiça é primariamente negativa e não contém razões inerentes para tratar pessoas de maneira gentil. Não há motivo embutido no sistema de ética retributiva, de ser humano"²⁵ (ZEHR, 1998, p. 81, tradução nossa). Isto porque, num contexto de retribuição do mal com um mal, a justiça é a medida certa da punição, ditada pelo titular do poder jurisdicional. Neste sistema, não importam as relações entre os sujeitos, cujas falas não são um "direito à palavra", mas um dizer sustentado por concessões despidas de alteridade, de modo que não há espaço para a construção do justo como considerado e experimentado pelos sujeitos direta ou indiretamente envolvidos no conflito (KONZEN, 2008, p. 197).

A lógica da alteridade permite críticas a essa tradição, na medida em que esta tende a totalizações quando procede à redução do Outro a um conceito pré-determinado de infrator, de delinquente (KONZEN, 2008, p. 194). A alteridade pode ser definida como o princípio filosófico de alternar a própria perspectiva pela do Outro, tendo em conta o ponto de vista, a concepção de mundo, os interesses e a ideologia do Outro (SOUSA, Eduardo, 2011, apud CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1003). Trata-se do descobrimento que o "eu" faz do "Outro", num processo no qual uma pessoa, através da interação com o Outro, descobre aspectos deste que antes não conhecia, podendo, desta maneira, chegar ao reconhecimento do Outro.

25 Originalmente: "[...] as a value system, the retributive understanding of justice is primarily negative and contains no inherent reasons to treat people in caring ways. There is no built-in motive, within the retributive ethical system, to be humane".

Essencial da perspectiva da alteridade é o colocar-se no lugar do Outro, é a vontade de entendimento do Outro que fomenta o diálogo e propicia relações pacíficas (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1003).

Assim, pelo viés da alteridade, o próprio conceito de justiça como valor absoluto, próprio de sistemas juridicamente encarregados de dizer o justo, é colocado em cheque, visto que somente pode haver justiça se justa for a relação com o Outro: em outras palavras, se vista como um valor, a justiça depende da construção de seu sentido pelos sujeitos que falam, que dialogam, numa relação ética (KONZEN, 2008, p. 196).

A justiça, fundada numa concepção de alteridade como aquela desenvolvida por Emmanuel Levinas²⁶, vincula-se a indivíduos concretos e provém de tal concretude, da palavra concreta no diálogo com o Outro, não podendo se distanciar da relação face-a-face, sob pena de se transformar em tirania (KOZICKI; LORENZETTO, 2009, p. 7174). Neste sentido, afirma Timm de Souza (2015) que, para Levinas, a justiça se propõe "não como uma dimensão de realidade a ser simplesmente teorizada desde a facticidade mesma da realidade, mas, antes, como uma *condição fundamental* para que a realidade possa ser considerada propriamente *real*". A justiça, para Levinas, seria a ética realizada e em realização, sem a qual a própria realidade não seria pensável, não podendo, por isso, ser concebida como uma questão meramente teórica ou existencial, mas como uma questão fundacional, sem a qual as demais determinações do mundo não poderiam ser plenamente apreendidas como questões humanas.

Para Levinas, o alicerce da filosofia é a responsabilidade pelo outro, o encontro face-a-face, ou seja, a ética é a filosofia primeira²⁷ – no sentido de que a perspectiva ética deveria ser o ponto de partida para toda a filosofia –, cujo

26 O pensamento de Levinas, filósofo nascido na Lituânia e posteriormente naturalizado francês, deriva de dois grandes referenciais teóricos, quais sejam, a fenomenologia de Edmund Husserl e a ontologia de Martin Heidegger. A influência da fenomenologia na filosofia levinasiana está no fato de que o autor não pretende investigar o sentido dos objetos *a priori*, nem em causas que o expliquem de fora, mas sim olhando os fenômenos em sua prática e no seu acontecer (OLIVEIRA, 2013, p. 114). Ademais, Levinas critica Martin Heidegger, pensador que subordinou a relação com o Outro à relação ao Neutro, e para o qual a totalidade e a neutralidade são da esfera da ontologia. Trata-se, contudo, de uma ideia filosófica originária, vez que que, quando constrói suas categorias, rompe com a filosofia ocidental e busca, na base desta, criticar a primazia do conceito do "ser".

27 A ética, como filosofia primeira, está mais interessada na justiça que na verdade, de maneira que se impeça que o Outro seja reduzido ao "Mesmo" (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1012).

fundamento não é o "ser" (enquanto ser, autorreferente), mas, sim, a subjetividade como "sensibilidade" (KOZICKI; LORENZETTO, 2009, p. 7170), perspectiva da qual deriva a necessidade de se "resgatar a humanidade a partir do (Outro) homem, inclusive em sua diferença, emergindo um novo sentido de intersubjetividade e do papel fundamental da comunicação para o estabelecimento de relações" (OLIVEIRA, 2013, p. 115).

O ser, o sujeito, é analisado por Levinas a partir da crítica à racionalidade moderna, que se funda numa ontologia reducionista de coisas dessemelhantes sob uma ordem comum e ordenada, lógica cuja consequência é o afastamento de conceitos e categorias não passíveis de previsibilidade e captura de sentido, já que só seria verdadeiro aquilo que pode ser plenamente conhecido. Assim, diante desse universo de reducionismos e totalizações, qualquer diferença é aniquilada a fim de minimizar a complexidade do mundo, e a alteridade se vê reduzida à "mesmidade" (OLIVEIRA, 2013, p. 117-118). O sujeito, ao contrário, é complexo e escapa a tentativas de objetivação e de apreensão por articulações totalizantes próprias da razão cartesiana. É por isso que Levinas propõe que o sujeito deve resistir à sua condição anônima de existência, procurando, incessantemente, evadir-se dessas tentativas de totalização, visto que, "enquanto classificado como soberano e autossuficiente, restará presente a condição de infelicidade, de solidão (em estado puro), de impossibilidade de escapar de si" (OLIVEIRA, 2013, p. 120). Ocorre que esse fardo que carrega o sujeito de ser impessoal, de ter de suportar o peso de sua própria existência (o que Levinas chama de "il y a", francês para "há"), só pode ser aliviado a partir da relação com o Outro, oportunidade em que o sujeito rompe com esse "mal de ser" e se torna consciente de si, encontrando seu próprio sentido somente através da relação com um Outro ser. Nas palavras de Cristina Rego de Oliveira, em sua interpretação de Levinas, "o Eu, como sujeito complexo, não existe sozinho, e não se reduz a um qualquer anônimo: para aliviar essa angústia é que o Outro deve ser sempre indispensável" (OLIVEIRA, 2013, p. 122).

A alteridade é, assim, a dimensão fundante do pensamento de Levinas, e representa a ideia básica de que o ser humano, o "eu", só encontra seu sentido maior, só se constitui, na relação com o Outro, seu próximo, numa relação responsável, o que significa dizer que qualquer existência está, sempre,

referenciada a alguém exterior, com o qual se vive em comunhão, num determinado momento histórico (OLIVEIRA, 2013, p. 122). Neste sentido, necessário determinar quem é o Outro levinasiano: "O Outro não é o que eu sou. O Outro [...] é aquele envolvido na relação ética, é o mesmo que demanda por justiça" (OLIVEIRA, 2013, p. 123). É, pois, diferente do Mesmo, complexo e original, e para com quem a relação é assimétrica, visto que, diante do Outro, o "eu" é passivo e submisso, pois obrigado e responsável (OLIVEIRA, 2013, p. 125). O Outro é, primariamente, aquilo que resiste ao conhecimento pleno, bem como a qualquer tentativa de captura ou tematização, é aquilo que não aparece, que não pode aparecer (REYNOLDS, 2001, p. 33).

A alteridade é sempre a relação com um Outro personificado, o qual não pode ser tomado como uma abstração: é por este motivo, qual seja, o de dar coerência a seu pensamento, que Levinas desenvolveu o conceito de Rosto. O Rosto é a presença real do Outro para o qual se olha no encontro face-a-face, que, contudo, não se reduz à aparência física do sujeito, pois não é imagem, manifestando-se sem se revelar completamente. O que transparece é, sim, o conteúdo ético do homem por detrás, aproximando o Outro ao "eu" e traduzindo a este, através de um mandado de acolhimento, a bondade e a justiça (OLIVEIRA, 2013, p. 126-127). Antes de ser um dado apreensível racionalmente, o Rosto representa um polo oposto de significação em relação ao "eu": enquanto o "eu" representa o ponto de vista da identidade, o Outro se refere à posição da alteridade (NAVARRO, 2008, p. 183). A relação com o Rosto é também a relação com o absolutamente mais fraco, com o absolutamente exposto, motivo pelo qual referida relação não é simétrica, visto que o Outro é, acima de tudo, aquele pelo qual se é responsável (LEVINAS, 1998, p. 104-105).

Da constatação de que a relação com o Rosto do Outro é sempre a relação com o absolutamente mais fraco, surge, para Levinas, a consciência de que, no Rosto do Outro, sempre transparece a possibilidade da morte do Outro e, conseqüentemente, a tentação de completamente negligenciar o Outro, aniquilando-o, matando-o. Assim, do Rosto sempre emana o princípio denominado "Thou Shalt not Kill", ou "Não matarás", que é um chamado ao "eu" consistente no fato de que não se pode deixar o Outro morrer sozinho. O "Não matarás" é o único princípio

ético presente na obra de Levinas, visto que sua ética não tem como fim enumerar uma série de leis morais, mas sim reconstruir seu próprio sentido. Tal princípio é consequência da capacidade expressiva do Outro, bem como pressuposto das relações humanas, na medida em que estrutura a responsabilidade como recebimento da significação do Rosto: em outras palavras, é perante a expressão do "Não matarás" que a responsabilidade surge como perturbação, transtorno ético, e não como resultado de uma argumentação lógica ou de uma decisão consciente. Por outro lado, o "Não matarás", não obstante um princípio ético que afirma a impossibilidade moral de anulação e dominação do Outro, simboliza também a própria possibilidade dessa aniquilação, no sentido de que "matar al otro implica aliminar y/o neutralizar su alteridad en todas sus variantes posibles" (NAVARRO, 2008, p. 185-186).

Para Olivia Navarro (2008, p. 193-194), o Rosto é o termo da obra levinasiana que explica a heteronomia caracterizadora de sua produção filosófica, inaugurando, assim, uma nova maneira de entender a ética. Ao contrário das éticas fundadas na autonomia, a ética da alteridade não parte de um sujeito autossuficiente e solipsista, mas, ao contrário, acentua as relações interpessoais, gerando uma nova lógica que não é excludente nem dominadora.

Em sua obra "Totalidade e Infinito", publicada originalmente em 1961, Levinas desenvolve a ideia de sensibilidade como uma nova forma de inteligibilidade, que inaugura sua própria ética, para tentar deixar claro como se deve entender o recebimento do Rosto na relação face-a-face. A princípio, haveria, para o autor, dois tipos de sensibilidade: a sensibilidade cognitiva, condutora de reduções das sensações a um conteúdo de consciência, a uma estrutura do processo cognitivo; e a sensibilidade do gozo, que se refere às sensações como experimentadas, à vivência sensitiva como não redutível a uma categoria racional. Há, contudo, um terceiro tipo, cujo discernimento é permitido pela capacidade linguística do ser humano: a sensibilidade do rosto, a qual apreende a experiência sensível do Rosto como ligada às aptidões expressivas do Outro, não podendo ser concebida nem como uma relação cognitiva, nem puramente sensível, mas sim, sempre, ética e dialógica, sendo o Rosto, neste sentido, definido como palavra e discurso, que ordena a responsabilidade do "eu" (NAVARRO, 2008, p. 180). A

sensibilidade é, desta forma, uma ética construída pela experiência do face-a-face e nascente da responsabilidade perante o Rosto do Outro. É um fenômeno ético que implica em que, mesmo antes de conhecer o Outro, já se está preparado para se abrir perante ele (DUSSEL, 1999, p. 129), a se obrigar para com ele: este comando inaudito de obrigação é caracterizado por Dussel como um trauma que "me surpreende completamente" (DUSSEL, 1999, p. 131).

É no próprio encontro face-a-face que está implícito o conceito de Rosto, desenvolvido por Levinas para designar o desnudamento que revela e que desperta o Mesmo, o "eu", do seu "aprisionamento total", mediante a superação do Outro no Mesmo, quando este renuncia de sua autodeterminação para ingressar no âmbito da sociabilidade ética (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1003). Essa relação de alteridade parte da capacidade do Outro de questionar os poderes e a autoridade da consciência do "eu", isto é dizer, do face-a-face deriva uma responsabilidade à margem da autonomia do sujeito, "un compromiso ético anterior a la decisión y acción del sujeto" (NAVARRO, 2008, p. 183).

É o encontro do sujeito no Rosto do Outro que possibilitará as condições para o desenvolvimento da ética da alteridade, para a qual não é possível definir o homem somente pela sua liberdade e autodeterminação, visto que, nessa ótica, não existe um "si mesmo". Assim, a liberdade do sujeito subordina-se à responsabilidade pelo Outro, a qual vai além da mera responsabilidade pelas práticas que alcançam a esfera do Outro: deve-se compreender os efeitos dos atos do Outro como meus e, ainda que passíveis de causar sofrimento²⁸, deve-se também reconhecê-los como meus (OLIVEIRA, 2013, p. 130). Neste sentido é que Levinas vai afirmar que, na relação com o Outro, se é responsável pelo outro mesmo quando este tenha cometido crimes, constatação que é, segundo Levinas, a essência da consciência humana: em suas palavras, "todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e 'eu mais que qualquer um'"²⁹ (LEVINAS, 1998, p. 107, tradução nossa). Disso decorre que a experiência de justiça assume a forma de uma "experiência do amor" a qual é indulgente para com o sofrimento alheio: a justiça, para o filósofo, vem do amor, e o amor deve sempre vigiar a justiça³⁰.

28 A passagem do humano para a ética passa pelo "sofrimento ético", que é a perturbação causada por todo Rosto, mesmo num mundo ordenado (LEVINAS, 2000, p. 109).

29 No original, "[...] all men are responsible for one another, and 'I more than anyone else'".

30 Sobre a temática do amor, Levinas afirma que, apesar de todos os horrores que o homem produz

Assim, do encontro face-a-face nasce a responsabilidade para com o Outro, um compromisso ético para além da autonomia do sujeito, sendo o Outro não somente o ser concreto que se encara, mas também todas aquelas pessoas que, de uma maneira ou de outra, podem ser afetadas pela ação do "eu". Neste encontro, o "eu" toma consciência da existência do Outro não por seu intelecto, mas por sua sensibilidade e empatia em face do sofrimento alheio, impulsionando o "eu" a responder pela súplica exigente (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1008-1009).

É entre estranhos que o encontro na relação com o Outro ocorre, pois, do contrário, se trataria de uma relação de afinidade ("kinship") (LEVINAS, 1999, p. 97). Nessa relação, que é a própria alteridade, o Outro aparece como aquele para o qual se deve algo, perante quem se tem responsabilidades e obrigações. Neste sentido, a pessoa por quem se é responsável é única, e aquele que é responsável não pode delegar a ninguém tal responsabilidade (LEVINAS, 2000, p. 101-102).

Assim, é possível perceber que, para Levinas, o "eu" não é autorreferente nem autossuficiente, mas é determinado pela relação com o Outro, pela alteridade. Tal não pode ser uma relação de dominação, de poder, pois isto implicaria no extermínio da alteridade: deve ser, ao contrário, uma relação de respeito, de ver no outro a infinitude ética. O "eu" só encontra sua identidade na medida em que sai de si e se relaciona com o Outro, numa relação na qual o infinito está na alteridade, na impossibilidade de dominação, na compreensão absoluta do outro em sua diferença (KOZICKI; LORENZETTO, 2009, p. 7171-7172).

Necessário destacar, contudo, que a aparente simplicidade da relação com o Outro, a relação do "eu" com o "tu", em sua assimetria que lhe é própria, sofre a interferência da chegada de uma terceira pessoa, a qual se posiciona ao lado do Outro, do "tu", e, entre a segunda e a terceira pessoa, pode haver relações em que aquela é culpada perante esta (LEVINAS, 2000, p. 101). Segundo Cristina Rego de Oliveira (2013, p. 130), "o sujeito não se relaciona apenas com aquele que mostra sua face, mas também com um *terceiro* – qual seja, o 'Eu-Outro do Outro' –, retrato óbvio do existir em comunidade". Para Derrida, "o terceiro chega sem esperar. Sem

no mundo, a bondade ainda persiste: trata-se, segundo o autor, de uma "bondade louca" ("mad goodness"), "a coisa mais humana que existe num homem" (LEVINAS, 2000, p. 109). Nas palavras do próprio filósofo: "But, in the decay of human relations, in that sociological misery, goodness persists. In the relation of one person to another person, goodness is possible" (LEVINAS, 2000, p. 107).

esperar, o terceiro vem para afetar a experiência do rosto no face-a-face"³¹ (DERRIDA, 1998, p. 24, tradução nossa). Em outras palavras, o terceiro torna possível que o discurso do Outro seja um mandamento ético com caráter público, no sentido de que o "eu" não é somente responsável pelo Outro concreto que está a sua frente, mas também por todos aqueles a quem sua vulnerabilidade refere e, por conseguinte, por toda a humanidade (NAVARRO, 2008, p. 187). Isto demonstra que as relações são complexas, o que torna necessária a observância de determinados limites, visando a evitar práticas de injustiças aos cidadãos, motivo pelo qual se recorre ao Estado, cuja atuação só estaria legitimada enquanto fomentadora do fortalecimento das responsabilidades intersubjetivas. Assim, as instituições jurisdicionais seriam necessárias não para isentar o sujeito de sua responsabilidade para com o Outro, mas para que tal responsabilidade não deságue em injustiça para um terceiro.

Se não houvesse uma "ordem de Justiça", não haveria limites à responsabilidade de um sujeito para com o Outro. O terceiro, como limite da responsabilidade provoca, ao mesmo tempo, um questionamento da ordem da consciência: "O que tenho eu a ver com a justiça?". O terceiro é, assim, necessário para a justiça, na medida em que sua ausência ameaçaria com violência a pureza da ética decorrente da relação face-a-face: "o terceiro", como asservera Derrida, "protegeria, desta forma, contra a vertigem da violência ética ela mesma"³² (DERRIDA, 1998, p. 27, tradução nossa). Ainda que haja violência na justiça estatal³³, não se vive somente numa ordem do face-a-face, mas sim num mundo de cidadãos, razão pela qual é necessário permitir juízes, instituições e o Estado. Por outro lado, a legitimidade desse Estado só pode ser medida nos termos da relação com o Outro, o que significa dizer que um Estado no qual a relação interpessoal é impossível, no qual referida relação é dirigida *a priori* pelos determinismos estatais, é, nas palavras de Levinas, um Estado totalitário, devendo-se haver, assim, um limite para o Estado (LEVINAS, 1998, p. 105). O Estado, como ente jurisdicional, não pode, jamais, pretender a privação do acesso ao Rosto do Outro, sob pena de

31 "The third arrives without waiting. Without waiting, the third comes to affect the experience of the face in the face to face".

32 Originalmente: "The third would thus protect against the vertigo of ethical violence itself".

33 Sobre este ponto, afirma Levinas: "there is an element of violence in the state, but the violence can involve justice" (LEVINAS, 1998, p. 106).

justificar concepções de instituições totalitárias que rejeitam a existência do Outro (OLIVEIRA, 2013, p. 132-133). Neste sentido, a preocupação de Levinas em manter a relação do face-a-face dentro de um âmbito institucional indica, acima de tudo, a necessidade de concretizar e promover institucionalmente a não-violência para com o Outro e de se instaurar garantias para o cumprimento e o respeito a uma justiça fundada na ética da alteridade (RUIZ, 2014, p. 785-786).

Através de uma perspectiva transmoderna³⁴, o filósofo argentino Enrique Dussel³⁵ desenvolve suas concepções de justiça fundado na alteridade levinasiana, eis que, para Dussel, Levinas teria denunciado o terror da razão contida na totalidade, isto é, da razão moderna, como oposta à lógica de um sujeito que vive pelo Outro (DUSSEL, 1999, p. 130). Enquanto que, para Levinas, o Outro é "absolutamente outro" um "rosto sem mundos", para além de qualquer contexto, cultura e etnia, Dussel propõe que o Outro seja apreendido como uma totalidade cultural e histórica, como um sujeito geopoliticamente definido (RUIZ, 2014, p. 783). Neste contexto, a responsabilidade perante o outro é anterior a qualquer tomada consciente de decisão, a qualquer diálogo: estes são *a posteriori* de qualquer experiência perante o Outro, cuja "presença acusadora", que nos obriga e nos responsabiliza, não pode ser afastada (DUSSEL, 1999, p. 127).

O método proposto por Dussel para se ter acesso a uma concepção inequívoca de alteridade é denominado de analético, o qual consiste na afirmação

34 A transmodernidade se refere aos aspectos que se situam para além da herança da cultura moderna europeia e norte americana, mas que, não obstante, são atualmente vigentes nas grandes culturas milenares não-europeias, num processo em que a verdade ocidental fundamenta a negação do Outro e dos "outros discursos". Por esta perspectiva, o Outro de Dussel seria todos os povos que surgiram e tem existido por fora, ou paralelamente, ao mundo moderno, dominado pela globalização, pela revolução tecnológica e pela vitória do capitalismo neoliberal (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1010).

35 A partir dos desenvolvimentos teóricos de Levinas, Dussel constrói sua filosofia da libertação, um dos movimentos filosóficos de maior relevância da América Latina durante a segunda metade do século XX. Dussel procedeu a uma interpretação criativa, a uma releitura geopolítica da filosofia de Levinas, enfatizando a originalidade da proposta desse, porém também apontando suas limitações (RUIZ, 2014, p. 778). Para Dussel (1995, p. 40-41), a "metafísica da alteridade" é o pensar o mundo desde a exterioridade alternativa do Outro, em sua realidade concreta. Tal se contrapõe à ontologia, que, para o autor, se trata do pensar que expressa o "ser" do sistema vigente e central, pensar este que não surge do nada, mas de uma experiência anterior de dominação sobre os homens e de opressão cultural sobre outros mundos, de encobrimento e justificação dessa dominação. Desse movimento filosófico se pode afirmar que se trata de uma aproximação, de um retorno ao consciente histórico dos povos periféricos e historicamente excluídos da humanidade – os não-ocidentais, não-europeus –, a partir não de uma razão instrumental, como aquela própria da Modernidade, mas sim de uma razão libertadora capaz de conduzir a um mundo descolonizado transmoderno (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1011).

do âmbito ético constituinte da exterioridade metafísica do Outro (RUIZ, 2014, p. 785). A analética é o método pelo qual se pode conhecer o Outro, o estranho, respeitando sua voz, eis que se trata de um autêntico diálogo entre um sujeito e o Outro, no qual o processo de pensamento se origina numa dimensão de realidade que não está incluída no mundo do "eu", mas que lhe é revelada através da palavra interpeladora do Outro. Deste modo, afirma-se que o homem só pode alcançar seu sentido numa relação com o Outro, na medida em que percebe que não está na posse de toda a verdade e que o Outro tem algo de verdade a oferecê-lo. Dessa relação surge a possibilidade de tolerância "como a apreciação positiva da diferença", a qual permite a afirmação da exterioridade do Outro e de seus direitos negados (CALLE; CÓRDOBA, 2016, p. 1006-1007). Para Dussel, o Outro, sua "carnalidade sensível", aparece não só como uma face, mas como uma vítima, presença perante a qual se tem uma responsabilidade incontestável que precede qualquer diálogo ou tomada de decisão: em suas palavras, "o Outro da relação assimétrica é uma vítima e, desta forma, vem de cima e aparece como eticamente superior a mim devido a seu sofrimento. É a assimetria da relação com a vítima que me obriga"³⁶ (DUSSEL, 1999, p. 130, tradução nossa).

Segundo Dussel, é a partir da proximidade do Outro que se possibilita a interpelação de quem clama por justiça, possuindo a linguagem, neste contexto, uma essência ética que expressa a significação do Outro (RUIZ, 2014, p. 785). A apreensão do Outro como expressividade linguística permite uma relação na qual a definição do Outro não recaia em dominação pelo "eu", pois que levada em conta a significação ética de sua corporalidade, sem que o Outro seja pensado como um mero dado apreensível pela razão universalizante. Trata-se, segundo Navarro (2008, p. 181), de fazer referência ao Rosto como potência expressiva, no sentido de ser o Rosto a palavra que inaugura toda relação, o primeiro fato da linguagem. A linguagem, concebida por Levinas como uma qualidade intrínseca do ser humano, é ética, e não pode ser compreendida na relação "eu-mundo", mas apenas na relação de alteridade.

Assim, a presença do Outro não só garante a possibilidade de toda

³⁶ Originalmente: "The other of the asymmetrical relation is a victim and therefore comes from above and appears as ethically superior to me due to his or her suffering. It is the asymmetry of the relation with the victim that obligates me".

comunicação, mas também marca seu próprio início. Neste sentido, Dussel afirma que, "para Levinas, a responsabilidade pelo Outro através da comunicação é a aventura primeira da ciência e da filosofia. É uma racionalidade de paz"³⁷ (DUSSEL, 1999, p. 131, tradução nossa). Dessarte, a temática da justiça fundada na ética da alteridade possui como alicerce a responsabilidade de um sujeito pelo Outro, perante o Rosto, no encontro face-a-face, razão pela qual se afirma ser a justiça um direito à palavra, isto é, um direito à plena expressão, sintetizado na preservação incondicional da dignidade e da unicidade absoluta de cada um em meio à multiplicidade de Outros (SOUZA, Ricardo Timm de, 1999, apud KONZEN, 2008, p. 197).

Para um modelo de justiça baseado na alteridade, são absolutamente essenciais a negociação, a palavra e, como modalidade restaurativa verdadeiramente ética de enfrentamento da violência, a mediação. Dessa forma, o essencial da perspectiva restaurativa é a compreensão de que o "justo" é o resultado daquilo que é construído na relação dos próprios sujeitos em conflito, dando-se ênfase em seu dinamismo que lhe é próprio, criando-se espaços de acolhimento e de promoção de direitos, atentando-se à necessidade da fala, da escuta, do diálogo e de canais de expressão e buscando-se uma resposta ao conflito em que o olhar na satisfação das necessidades produzidas pelo fato ofensivo passe a ser a razão da condução dos procedimentos. Assim, segundo Konzen (2008, p. 197), "está nessa perspectiva a possibilidade de fazer com que a *realidade* possa tornar-se *justa*, com a qualidade da reconstrução das relações éticas destruídas pela violência, em forma de manifestação da responsabilidade de uns pelos outros".

37 "To Lévinas, responsibility for the other through communication is the primary adventure of science and philosophy. It is a rationality of peace".

4 JUSTIÇA RESTAURATIVA E O RESGATE DA ALTERIDADE

No capítulo anterior, foi exposto como a proposta levinasiana suscita, a todo tempo, a responsabilidade pelo Outro como uma das possibilidades de efetivação de uma ética baseada na alteridade, por cujo viés a justiça é construída na relação igualitária entre indivíduos concretos. Neste sentido, um novo olhar acerca do conflito penal e de seu enfrentamento não pode deixar de considerar a alteridade como fundamento filosófico de um sistema de justiça verdadeiramente ético que permita o florescimento de mecanismos consensualistas os quais viabilizem a resolução dos conflitos por meio da oportunização do encontro de subjetividades. Nas palavras de Giamberardino (2015, p. 142), "encontro e responsabilidade, ou, ainda, a responsabilidade através do encontro, é o que se deveria buscar na construção de um modelo de censura fundado na alteridade".

George Pavlich, ao propor uma discussão sobre a ética que ilumina as práticas restaurativas, define ética como a maneira pela qual se pensa o (con)viver com outros (PAVLICH, 2007, p. 624). A ideia de uma ética universal, que prescreva princípios sobre como conviver justamente com outros, é problemática, visto que a ética é um campo intrinsecamente moldado pela indeterminação e imprevisibilidade, sendo seu exercício possível precisamente em situações em que os cursos de ação são fundamentalmente indererminados. Neste sentido, o autor aponta para o perigo de se identificar a justiça restaurativa com valores universais³⁸, sugerindo que se busque por novas maneiras de se pensar a vivência com o outro, como aquela ilustrada pela alegoria do anfitrião que acolhe um hóspede – no original, "a host welcoming a received guest" (PAVLICH, 2007, p. 617). A hospitalidade é, para Derrida (1998, p. 20) aquilo que se abre para o Rosto, ou melhor, que o acolhe. Seu conceito é, assim como o de Rosto, irreduzível a qualquer descrição tematizante, motivo pelo qual o acolhimento do Outro não pode derivar de nada, pois é originário. Nas palavras de Derrida,

o acolhimento não pode ser derivado, não mais que o rosto o pode, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento, assim como o rosto

38 Uma ética de valores universais tem como exemplo aquela proposta por Immanuel Kant, de caráter transcendental e absoluto, fundada numa razão capaz de investigar conceitos metafísicos a fim de construir uma ética com pretensão de validade universal (KLEIN, 2012, p. 367).

[...], fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras semiprimitivas – e semitranscendentais³⁹ (DERRIDA, 1998, p. 22, tradução nossa).

Derrida afirma, ainda, que o recebimento do Outro através da "porta aberta" é tudo, menos uma passividade simples, menos a abdicação da razão – esta definida como a posição, a capacidade, de receber, de dialogar com o Outro numa relação ética, sendo essa mesma razão a própria "lei da hospitalidade" (DERRIDA, 1998, p. 22-23).

A ética de uma justiça restaurativa iluminada pela lógica da hospitalidade não pretende ser universal, nem pretende trabalhar com sujeitos naturalmente definidos, mas, ao contrário,

reconhece seu caráter aporético e ambivalente, nos lembrando sempre de nossa situação ética: como do anfitrião acolhedor, dos participantes da justiça restaurativa requer-se que se calcule sobre como viver com outros no futuro, pelos quais são profundamente responsáveis⁴⁰ (PAVLICH, 2007, p. 622, tradução nossa).

Cabe ressaltar que o anfitrião da alegoria da hospitalidade, da mesma forma que os sujeitos éticos da justiça restaurativa, não podem ser apreendidos como seres imutáveis, como absolutos preexistentes: pelo contrário, conforme teorizou Levinas, o sujeito ético não existe como tal antes de se envolver na relação ética com o Outro, isto é, a própria existência depende dessa relação, na qual se é responsável pelo Outro.

Trata-se, pois, de pensar a construção de um modelo de controle social baseado no incremento do diálogo e na redução da violência, através do exercício da alteridade – seja quanto à vítima, seja quanto ao ofensor – no âmbito do juízo de censura, levando-se em conta o contexto e a realidade material local e objetivando a construção de "um contradiscurso capaz de conter o poder punitivo na medida em que transforma e ressignifica a demanda e as expectativas por censura e punição" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 134).

39 No original, "[...] the welcome cannot be derived, no more than the face can, and there is no face without welcome. It is as if the welcome, just as much as the face [...], were a first language, a set made up of quasi-primitive – and quasi-transcendental – words".

40 No texto original, "[...] it acknowledges its aporetic and ambivalent character, reminding us always of our ethical situation: like the welcoming host, restorative justice participants are required to calculate how to be with others in the future, for which they are profoundly responsible".

Parte-se do pressuposto de que o processo criminal tradicional não encoraja os ofensores a entenderem as consequências de suas ações e a compreenderem os sentimentos de suas vítimas, bem como oferece poucas oportunidades de reconhecimento de responsabilidade e de ação concreta perante ela: ao contrário, o sentimento de alienação da sociedade, muitas vezes sentidos pelos ofensores, só é incrementado pelo processo e pela experiência da prisão (ZEHR, 1998, 73-74). Isto porque um sistema de justiça criminal que opere com abstrações e construções de representações acerca do autor do delito não pode, efetivamente, responsabilizar o ofensor, principalmente pelo fato de que "a imposição de sofrimento não é sequer apreendida, pelo sujeito punido, como conexa ao ato pretérito e dano por ele eventualmente causado" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 139-140). Neste diapasão, a punição aparece como um "mau professor" ao ofensor (ZEHR, 1998, p. 74), já que, na maioria das vezes, ensina-o a lição errada. Ela é, também, insuficiente às necessidades das vítimas, pois que estas, muitas vezes, são duplamente vitimizadas, uma vez pelo ofensor, e outra, pela "justiça", a qual, não raro, desrespeita sua pessoa e suas necessidades.

O que as vítimas esperam da justiça, e tão raramente encontram, é, como afirma Zehr (1998, p. 85), uma experiência de respeito, ou "experiência de justiça". A experiência de justiça é uma necessidade humana básica, sem a qual a cura e a reconciliação são difíceis ou mesmo impossíveis⁴¹ (ZEHR, 2008, 178). O problema está no fato de que uma abordagem legalista do crime e de seu enfrentamento possui o problema de que ela não satisfaz plenamente as pessoas, não estando elas prontas, dessa forma, a partilhar justiça com os outros. Por outro lado, a experiência de justiça pressupõe que as pessoas envolvidas sintam que possuem a oportunidade de ter suas necessidades identificadas e satisfeitas⁴². É comum que vítimas tenham a necessidade de vivenciar algo que as aproxime da "justiça", o que

41 "Mesmo uma experiência parcial pode lançar as bases necessárias para obter uma sensação de recuperação e encerramento do ciclo" (ZEHR, 2008, p. 178).

42 Tal inclui, segundo Zehr (1998, p. 75), a garantia de que o que aconteceu com a vítima foi errado, injusto, não-merecido, devendo ela saber que algo está sendo feito para que a ofensa não volte a ocorrer. Ademais, é compreensível que a vítima sinta a necessidade de uma reparação dos danos sofridos, logo, a restituição e, até mesmo, um pedido de desculpas por parte do ofensor são bem-vindos neste processo. Vítimas de um crime também apontam a necessidade de respostas a seus questionamentos e suas angústias ("Por que eu? Por que fizeram isso comigo?") como a principal de suas necessidades. Outrossim, são essenciais as oportunidades para a expressão de sentimentos, que podem ser diversos, como a raiva e a dor: somente assim podem a vítima integrar sua terrível experiência em suas próprias histórias e identidades.

envolve obter a sensação de apoio e segurança, de ter alguém que as escute, de encontrar oportunidades de contar sua versão da história, de expor seus sentimentos e de saber que o que lhes aconteceu estava errado e não era merecido (ZEHR, 2008, p. 180). Nas palavras de Zehr, "uma das dimensões do mal é que elas foram despidas de poder, portanto, uma das dimensões da justiça deve ser a restituição desse poder" (ZEHR, 2008, p. 183).

Deste modo, em se tratando do enfrentamento do conflito penal, a fim de que a justiça possa ser efetivamente *vivida* pelas pessoas envolvidas, dar voz às partes envolvidas no processo, questionar o monopólio da justiça criminal, o uso dogmático do Direito Penal positivo, propor um conceito mais amplo de crime e de suas consequências, com foco na restauração, através de um ritual mais informal e comunitário, confidencial, voluntário e colaborativo, que permita que agressor e vítima sejam postos em diálogo mediado para a construção de um processo decisório compartilhado, talvez seja essencial.

Os princípios e as práticas restaurativas não são novidade dentro das concepções jurídicas, tendo caracterizado procedimentos de justiça comunitária durante séculos (SOUSA; ZÜGE, 2011, p. 829). Não obstante a grande diversidade de ideias que possa existir entre seus teóricos, é possível afirmar que todos eles buscam por "algo melhor do que existe" (JOHNSTONE; VAN NESS, 2007, p. 5) no que se refere à forma como se lida com delitos, seus perpetradores e suas vítimas. É pacífico, contudo, que um objetivo fundamental do movimento é transformar o modo pelo qual sociedades contemporâneas apreendem o crime e a ele respondem. Outros objetivos incluem a obtenção de uma experiência de justiça significativa por parte das vítimas e a cura do trauma pela qual essas tendem a sofrer, bem como a responsabilização dos ofensores e sua reintegração à sociedade.

O termo "justiça restaurativa" parece não possuir um significado único e estabelecido. Neste sentido, Johnstone e Van Ness (2007) defendem que a questão de se determinada prática é ou não restaurativa deve ser objeto de avaliação sobre se estão ou não presentes determinados "padrões" restaurativos⁴³, dentre os quais é possível citar: um processo relativamente informal que envolva vítimas, ofensores e

43 Vale ressaltar que esses padrões não precisam estar presentes todos ao mesmo tempo: "Quite often, however, interventions will possess some of these ingredients, but not others" (JOHNSTONE; VAN NESS, 2007, p. 8).

peças próximas; a ênfase no empoderamento de pessoas afetadas, especialmente a vítima⁴⁴; a presença de facilitadores que ingressem na relação conflituosa com a função de contribuir com o diálogo – sem se posicionar acima dos envolvidos – e que conduzam o processo de maneira não a estigmatizar ou punir ofensores, mas a fazê-los assumir genuína responsabilidade por seus atos; o foco de atenção no dano sofrido pelas vítimas; ênfase no fortalecimento das relações entre as pessoas. Ademais, para os autores, o conceito de justiça restaurativa deve ser aberto, a permitir que sua aceção se desenvolva com a experiência.

Sob um viés restaurativo, o crime é apreendido em sua realidade existencial como uma violação, uma ofensa, a pessoas e suas relações. A justiça que essa perspectiva propõe objetiva identificar obrigações e necessidades e promover uma "cicatrização" da ferida ocasionada pela ofensa, e os procedimentos de que lança mão envolvem a inclusão da vítima, do ofensor e da comunidade num esforço comum para identificar obrigações e soluções, através da maximização do diálogo entre os envolvidos. Nas palavras de Braithwaite (1996, p. 16), "justiça restaurativa é justiça deliberativa; é sobre pessoas deliberando sobre as consequências de um crime, sobre como lidar com ele e prevenir sua recorrência"⁴⁵.

A justiça restaurativa é uma modalidade de resolução de conflitos que se funda num olhar sobre os fatos sociais o qual, por sua vez, se concentra nos sujeitos da relação, promovendo uma "troca de lentes" no que se refere ao conceito de delito, tradicionalmente apreendido como uma violação ao Estado e a uma norma jurídica, mas, sob o viés restaurativo, como um evento causador de prejuízos e consequências, dimensões que se somam no propósito de reparar os danos vividos (KONZEN, 2008, p. 193).

Pelo viés restaurativo, o crime representa uma violação de relacionamentos, que afeta a confiança das pessoas no outro, o que faz surgir sentimentos de suspeita e estranheza. O crime, neste sentido, é um dilaceramento no relacionamento entre a vítima e o ofensor, significando um agravo àquela, mas podendo também ser um agravo a esse último, visto que muitos crimes nascem de

44 O desempoderamento, para Braithwaite (1996, p. 16) é parte da indignidade sentida por quem é vítima de um crime, pois se trata da dominação que ocorre sobre a vítima a qual reduz a liberdade dessa de desfrutar a vida de acordo com as próprias escolhas.

45 Tradução nossa do trecho original: "Restorative justice is deliberative justice; it is about people deliberating over the consequences of a crime, how to deal with them and prevent their recurrence".

violações – quando, por exemplo, ofensores tenham sido vítimas de abusos e privações na infância, casos em que o crime é, muitas vezes, uma forma de afirmar sua condição de pessoa (ZEHR, 2008, p. 171).

Assim, o crime não pode ser apreendido, primariamente, como uma ofensa ao Estado ou contra a sociedade, mas sim, de fato, como uma ofensa a pessoas concretas, uma violação do justo relacionamento que deveria existir entre os indivíduos, com efeitos que reverberam afetando também outros indivíduos não diretamente envolvidos, visto que, em primeiro lugar, o crime envolve um *conflito*, existente, de acordo com George Pavlich (2002, p. 93), quando as ações de um indivíduo ou grupo são definidas por outro – indivíduo ou grupo – como inapropriadas e, desta forma, merecedoras de uma reação. Segundo o autor, ainda, conflitos proporcionam uma "oportunidade criativa", para que as pessoas aprendam com a dessemelhança e reflitam sobre comportamentos adequados a serem adotados futuramente, apontando para seu potencial transformador em possibilitar a construção de uma sociedade mais justa. Logo, se o crime é uma lesão às pessoas e no seu relacionamento interpessoal, a justiça deveria ser algo a acertar a situação para as pessoas e entre elas: "se o crime é um ato lesivo, a justiça significará reparar a lesão e promover a cura" (ZEHR, 2008, pp. 175-176).

Afirma Zehr (2008, p. 177), então, que a preocupação primordial da justiça deveria ser a restauração tanto da vítima (que deve se sentir novamente segura e no controle dos rumos de sua vida) quanto do ofensor (o qual deveria, através da responsabilização e da participação na busca por soluções, ser incentivado a mudar). Ademais, a justiça deveria focar no saneamento do relacionamento entre vítima e ofensor, em busca da reconciliação, mesmo que apenas parcial. A reconciliação aparece como um ideal a ser almejado pelas práticas restaurativas quando se pretende produzir o sentimento de justiça nas partes envolvidas, eis que "somente com o perdão, a alteridade, o colocar-se no lugar do outro, com o foco nas possibilidades do futuro e não nas perdas do passado é que é possível dar-se um passo à frente, rumo a um recomeço de vida" (TIVERON, 2009, p. 54), premissa que é válida tanto para ofensores como para vítimas, a fim de que não sejam reféns da culpa e do ressentimento gerados dano. Deve-se ressaltar, contudo, que "a justiça não pode garantir nem forçar a reconciliação, mas deveria oferecer a oportunidade

para que essa reconciliação aconteça". Neste sentido, afirma Kathleen Daly (2006, p. 143) que a restauração surge do encontro face-a-face entre a vítima, o ofensor e de outras pessoas não diretamente envolvidas, uma prática que, para a autora, vale a pena ser mantida e encorajada mesmo que, em muitos casos, não traga os resultados desejados de reparação e reconciliação. Deve-se deixar claro que vítimas não devem ser obrigadas a se encontrar com seus ofensores, nem é de se esperar em todos os casos que ofensores peçam sinceras desculpas às suas vítimas, tampouco que essas perdoem aqueles⁴⁶. Outrossim, é possível haver situações em que a retribuição possa parecer melhor do que nada em termos de experiência de justiça, mas ela em nada contribui para mitigar as hostilidades que dificultam a cura das relações. Aqui residiria, para Zehr, a "beleza do perdão": quando se trata de sentimentos hostis, o perdão permite que a vítima e o ofensor assumam o controle de suas próprias vidas. Contudo, ele não é algo simples a ser alcançado, nem pode, para o autor, sua obtenção ser forçada (ZEHR, 2008, p. 182).

Sob o ponto de vista do ofensor, o procedimento restaurativo oportuniza, além do arrependimento pelos atos, a compreensão dos sentimentos da vítima, a assunção de responsabilidades e a reparação do dano – devendo-se ter em mente, contudo, que em nenhum momento o ofensor é forçado a assumir responsabilidades:

Dessa forma, os ofensores sentem que tiveram voz ativa no processo, sentem-se compreendidos e satisfeitos com as condições do acordo e o modo como foram conduzidos. Sentem-se, principalmemente, respeitados, mais íntimos dos envolvidos e capazes de ter um novo começo (TIVERON, 2009, p. 47).

A ênfase que o movimento restaurativo dá às relações humanas foca mais que no simples relacionamento entre uma pessoa que provocou um dano e a pessoa que o sofreu, mas inclui, para além, a rede de relações nas quais essas pessoas vivem, vez que é neste contexto, qual seja, a comunidade, que o crime está incluído (PRANIS, 2007, pp. 59-60). Por este motivo, igualmente a comunidade precisa ser restaurada, eis que "o crime solapa seu sentido de inteireza e essa lesão

⁴⁶ Daly (2006, p. 139) distingue entre dois tipos de desculpas: a desculpa ideal típica, na qual há a expressão do perdão da vítima para com o ofensor, tema abordado na primeira parte do presente trabalho; e a desculpa sincera, onde há entendimento mútuo entre as partes acerca do fato de que o ofensor está realmente arrependido, porém não há assunção de perdão.

precisa de tratamento" (ZEHR, 2008, p. 178). O processo criminal também ignora as necessidades da comunidade afetada pela ofensa, já que não há oportunidade de percepção da riqueza e das nuances da realidade e de suas pessoas, de modo que medos e estereótipos são incrementados ao invés de endereçados. Ademais, afirma Zehr (1998, p. 76) que, quando a comunidade é deixada de lado do processo criminal, oportunidades importantes de crescimento e construção comunitária, como a prevenção do crime, são ignoradas.

Dessarte, os esforços dos adeptos da justiça restaurativa em resgatá-la como uma possibilidade de fazer justiça são no sentido de construir um conceito de crime mais amplo que o tradicional – como uma mera ofensa ao Estado e suas regras –, procurando demonstrá-lo "como um ato que afeta não só a vítima mas também o próprio autor do crime e a comunidade, através de uma variedade de danos", com primazia do interesse das pessoas envolvidas e da comunidade e promovendo "a responsabilidade pela restauração no âmbito social, compartilhada coletivamente e voltada para o futuro" (SOUSA; ZÜGE, 2011, p. 830). Afirma-se que a justiça restaurativa promove possibilidade de uma justiça calcada em valores e relações interpessoais – multiplicidade humana e valorativa –, que "propõe a restauração da responsabilidade, da liberdade e da harmonia que existem nos grupamentos sociais" (SALM; LEAL, 2012, p. 196). A justiça, neste sentido, pode ser apreendida como um processo criativo, no qual se possibilita a coprodução de soluções e a construção da síntese entre as dessemelhanças e conflitos inerentes a elas (SALM; LEAL, 2012, p. 208).

Deste modo, ao contrário de respostas tradicionais ao delito, os procedimentos restaurativos vislumbram reparações de ordem material, moral e emocional que permitam a responsabilização espontânea por parte do infrator através da assunção de obrigações que respeitem a proporcionalidade e a razoabilidade. A vítima, neste contexto, ocupa o centro do processo, possuindo voz ativa na condução dos procedimentos. Já o infrator é apreendido no seu potencial de responsabilizar-se pelos danos que causou, também podendo participar ativamente do processo de solução do conflito, interagindo com a vítima e a comunidade. Assim, abandona-se a concepção unicamente vingativa da vítima em face do infrator⁴⁷, e se

47 Comumente se assume que a vingança seja parte da experiência de justiça sentida pela vítima, o que Howard Zehr contesta, afirmando ser o desejo por vingança, na verdade, o resultado da

acredita que, por meio do diálogo entre as partes, da oportunização da fala às partes, são possíveis possibilidades mais autênticas de justiça, que visem a corrigir o mal causado pelo crime, o que é, para Zehr, aspecto central de uma verdadeira justiça:

Quando alguém prejudica outrem, tem a obrigação de corrigir o mal. Isto é o que deveria ser chamado de justiça. Significa levar os ofensores a compreenderem e reconhecerem o mal que fizeram e, em seguida, tomarem medidas, mesmo que incompletas e simbólicas, para corrigi-lo (ZEHR, 2008, p. 186).

Ao abordar o problema da criminalidade sob a perspectiva da vítima, do ofensor e da comunidade, a justiça restaurativa pretende reconstruir as relações sociais e emocionais, através de valores, sentimentos e métodos humanísticos como o encontro, a inclusão, reparações e reintegração, buscando, em primeiro lugar, a restauração da dignidade e do bem-estar dos prejudicados pelo ato danoso. Várias são as práticas que podem ser tidas como restaurativas, como a mediação, reuniões comunitárias, círculos de solução de conflitos ou encontros com grupos familiares, desde que deem expressão a valores como o respeito, a honestidade, a humildade, a alteridade e a confiança. De forma diversa ao sistema tradicional de justiça, estigmatizante e para o qual o crime é, primariamente, uma violação aos interesses do Estado, os programas restaurativos se baseiam em processos de diálogo e reparação no qual o ofensor é adequadamente conscientizado de seus erros e cujas decisões são tomadas por aqueles diretamente prejudicados. Nas palavras de Raquel Tiveron (2009, p. 43),

diferentemente do sistema tradicional, o encontro restaurativo é baseado em valores como respeito, cortesia, remorso, desculpa, perdão, compromisso, solidariedade, humanismo, sentimento comunitário, equilíbrio e paridade entre os participantes.

São valores já amplamente compartilhados pelas pessoas, motivo pelo qual fornecem "terreno comum para o diálogo sobre dano, reparação e prevenção"⁴⁸.

Neste diapasão, Daly (2006, p. 135) identifica os elementos nucleares da

justiça negada (ZEHR, 1998, p. 75).

48 "Because both individual and process values are broadly shared, they provide common ground for dialogue about harm, repair and prevention" (PRANIS, 2007, p. 72).

justiça restaurativa, apontando que há, normalmente, um encontro face-a-face entre vítima, ofensor e apoiadores, processo que proporciona maior papel ativo às partes envolvidas – com o estabelecimento de regras circunscrevendo o comportamento dessas –, focando-se na responsabilização do ofensor, sem estigmatizá-lo e de forma a propiciar que se espere a redução de ofensas futuras, bem como assistindo vítimas a recuperar-se da ofensa sofrida. Pode-se citar como algumas das principais preocupações da justiça restaurativa a possibilidade concreta de participação individual e social, a democratização do acesso a direito, a afirmação de igualdade nos espaços de *diálogo*, o respeito em tais espaços e a valorização e o reconhecimento das diferenças, sempre através de processos que levem em consideração os danos, os responsáveis pelos mesmos e os prejudicados pela infração (AGUINSKY; CAPITÃO, 2008, p. 262).

Não é difícil perceber que a justiça restaurativa apreende as pessoas como profundamente relacionais, na medida em que indivíduos são responsáveis pelo impacto que causam nos outros e no todo em que vivem: afirma Pranis (2007, p. 65) que, pelo fato das partes de uma comunidade serem interdependentes, o mal a uma delas é um mal a todos – e o bem por uma delas é o bem a todos. Desta forma, a responsabilidade mútua entre o indivíduo, o outro e a comunidade não é apenas uma responsabilidade passiva de não produzir um mal, mas se trata de responsabilidade ativa de apoiar e estimular o bem-estar do outro em suas peculiaridades. Assim, parece razoável a afirmação de que deva ser pressuposto essencial da prática restaurativa que os sujeitos abstratos – com os quais trabalha o proceder penal tradicional, através de sua lógica racional totalizante – sejam substituídos por indivíduos concretos, visualizados em um contexto histórico-social que justifica sua identidade e suas diferenças. A humanização dos sujeitos do conflito ocorre através do encontro direto entre eles, a fim de que, durante a exposição de suas percepções sobre os fatos e seus sentidos acerca das razões que o justificam, venha à tona novas novas interpretações que sejam "aptas a desconstruir também preconceitos (ou visões unilaterais) resultantes da assunção de uma condição mais realista e concreta das qualidades do Outro" (OLIVEIRA, 2013, pp. 141-142). O encontro é, assim, aspecto essencial do processo restaurativo, vez que permite um espaço democrático no qual as partes podem

expressar seus sentimentos, expor suas angústias, bem como falar sobre o que poderia ser feito com relação ao dano causado. Esse espaço é, segundo Johnstone e Van Ness (2007, p. 9), melhor que "respostas de tribunal" (no original, "courtroom responses"), visto que as pessoas diretamente afetadas por uma decisão têm o direito de estar significativamente envolvidas no processo de tomada dessa mesma decisão.

O sujeito, quando considerado abstratamente, está despido da possibilidade de assumir uma responsabilidade ética perante o Outro, o que, todavia, é permitido pelo encontro restaurativo, na medida em que, quando se consideram os desejos da vítima, oportunizando que ela externar seus sentimentos acerca da ofensa sofrida, esses possam ser mais facilmente percebidos pelo autor do ato, pressupondo que este desenvolva uma atitude de arrependimento pelo seu comportamento. Neste sentido, também ao ofensor é importante que se oportunize a fala, a fim de que sejam apresentadas as motivações que impulsionaram a prática ofensiva, o que contribui para a percepção da responsabilidade para com a vítima, compreensão das consequências das ações humanas, assunção de responsabilidade pelos resultados e decisão sobre as medidas a serem tomadas na reparação dos danos. Tal significa dizer que se reagrega ao sujeito ofensor "a capacidade de se expor e se autocolocar no caminho do Outro, assumindo responsabilidades à medida que colabora para a superação dos danos provocados" (OLIVEIRA, 2013, p. 149).

Por este motivo é que se defende a reapropriação do conflito pelos seus maiores interessados, os quais, ao assumirem reciprocamente pertencer à construção do Outro, legitimam a comunicação estabelecida, quando, por exemplo, verbalizam o conflito e externam seus sentimentos, anseios e impressões acerca do ocorrido. A participação das partes na construção do consenso, através do diálogo, oportuniza a abertura perante o diferente e a compreensão de sua singularidade, favorecendo-se, com isso, o resgate de uma ética voltada ao reconhecimento da dignidade da pessoa (OLIVEIRA, 2013, p. 137). Neste sentido, afirma-se que parte importante da justiça, como direito à palavra⁴⁹, é a troca de informações, seja sobre

49 Possível afirmar que a justiça restaurativa seja um esforço no sentido de considerar a verdade do sujeito no processo jurídico, *uma* verdade (e não a verdade) que surge a partir da oportunização de fala ao sujeito envolvido no conflito, menos tributária dos acontecimentos, da realidade histórica em si, do que de determinações simbólicas (SOUZA; ZÜGE, 2011, 831). A performatividade dos atos de fala, expressão utilizada por Derrida (2007, apud SOUSA; ZÜGE, 2011, p. 833), cria um novo fato social no mundo porque enunciado, emitido, num contexto social específico. Do ponto de

os fatos, sobre as ofensas, sobre as necessidades envolvidas, processo que permite que rostos substituam os estereótipos e que representações equivocadas acerca do "desconhecido" sejam questionadas (ZEHR, 2008, pp. 192-193). Contar e ouvir histórias contribui para o senso de respeito e de relacionamento, eis que sentir-se respeitado e conectado são intrínsecos à auto-estima das pessoas, sendo necessidades básicas de todos os seres humanos.

A mediação penal, neste contexto, permite o resgate da alteridade, eis que fomentada pela relação comunicacional, enquanto possibilidade de reconhecimento da humanidade do Outro, "compreendendo suas diferenças, não reduzindo qualquer das partes 'ao Mesmo', ao igual a si" (OLIVEIRA, 2013, p. 136). Nas relações processuais tradicionais, essa premissa raramente se verifica, pois os envolvidos no conflito são substituídos por um terceiro institucionalizado, para cujos julgadores, imersos numa racionalidade ontológica comprometida apenas com a busca da verdade, o Outro levinasiano não existe. De outro lado,

o (re)empoderamento do ato de fala, do diálogo, pode ser talvez o grande rompimento com a sociedade moderna e sua juridicidade tributária de dinâmicas judiciosas, hierarquizadas e cerradas ao monopólio da fala aos detentores de poder-saber oficial (SALM; LEAL, 2012, p. 201).

A mediação entre vítima e ofensor fortalece os participantes, colocando em cheque representações equivocadas, oferecendo oportunidade para a troca de informações e incentivando ações que visem à busca por soluções aos danos cometidos (ZEHR, 2008, p. 193). Aqui, possibilita-se a construção do diálogo entre as partes que, enquanto ato de liberalidade inerente à predisposição de participação dos atores envolvidos na mediação, reflete uma vontade de compreensão dos motivos que levaram à prática de determinado comportamento pelo Outro, podendo

vista da psicanálise, a linguagem possui uma importância fundamental e constitutiva, visto que é através dela que a palavra produz efeitos. Ademais, a psicanálise atribui extrema relevância para o que está além da história contada, propondo "que se opere com significantes e que se atente para o lugar da enunciação, abrindo espaço para a condição de insuficiência, do saber mais e questionando a passagem entre intenção e expressão" (SOUSA; ZÜGE, 2011, p. 832). Assim, o próprio ato fundador do direito, para Derrida, é uma força performativa, como visto no capítulo anterior: a fundação e a justificação do direito são uma violência performativa e, por isso, interpretativa, não sendo, ela mesma, nem justa, nem injusta. Desta forma, não se obedece às leis por elas serem justas – visto que a justiça não se confunde com o direito, e a tentativa de identificação entre ambos precisa recorrer a um ato de força – e sim por conta de sua autoridade, a qual reside, tão somente, no crédito que se lhe oferece – tal crédito é, como anteriormente tratado, o caráter místico da autoridade.

alcançar, para além da responsabilização, a restauração da confiança e das relações sociais que foram rompidas (OLIVEIRA, 2013, p. 134). A mediação, como instrumento restaurativo que propõe um procedimento informal, o menos estatizado possível, num ambiente livre, de respeito, onde as partes interessadas possuem o controle e interação de forma ativa⁵⁰, representa a possibilidade da reconstrução de uma vivência pacífica, centrada no face-a-face e que, por isso, resgata os sujeitos da abstração ao permitir sua inter-relação pautada numa postura ética, que apela à assunção de responsabilidades "porque se reconhece, no rosto do Outro, concretamente presente, sua dignidade, resultando na restituição da humanidade antes perdida com a ocorrência do conflito" (OLIVEIRA, 2013, p. 150).

No encontro face-a-face propiciado pela mediação, é essencial a compreensão da impossibilidade da redução de sentido dos comportamentos envolvidos, da subjetividade alheia. Desta forma, quando um dano injustificado a outrem ocorre, o anonimato próprio da realidade social é rompido e já não é mais possível ignorar que aquele fato comumente definido como crime inaugura um vínculo entre autor e vítima, para o qual a proposta do encontro "representa a tentativa de evitar que os esquemas tipificados sobre o outro – o 'monstro agressor' ou a 'vítima coisificada' – alimentam padrões de hostilidade fundados exatamente em tais abstrações" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 138).

Imperioso perceber que, na prática da alteridade, o sofrimento do Outro não aparece como indiferente, fato que potencializa que o conflito concreto seja condizido pelas próprias partes "a um lugar comum, onde o diálogo fomenta o reconhecimento de um estatuto ético e, desde logo, de dignidade" (OLIVEIRA, 2013, p. 137). Assim, o encontro face-a-face, no contexto da mediação, afasta a distância entre os sujeitos, abrindo-se espaço para a manifestação da alteridade, na medida em que a narrativa dos participantes, em sua pluralidade e emancipados da necessidade de submissão ao poder do Outro, ocupa lugar central na construção de meios para o restabelecimento das relações rompidas.

Desta maneira, a justiça restaurativa reconhece a dignidade incondicional e

50 Neste sentido, Leonardo Sica (2009, p. 413) defende que a mediação penal seja a atividade mais recomendável para efetivar o paradigma restaurativo de justiça, por se tratar de um procedimento extrajudicial que mantém a separação funcional entre um modelo de medidas restaurativas e outro de medidas punitivas, evitando os riscos de sobreposição – eis que, se confrontadas uma racionalidade de diálogo com outra de autoridade, "a segunda acabará por sufocar a primeira".

irredutível do homem, ao considerá-lo como um ser aberto e inacabado, em constante processo de comunicação e de interação, condicionado pelo meio, porém com grande capacidade de transformação: de acordo com Tiveron (2009, p. 49),

esse homem que cumpre as leis ou as infringe não é o pecador dos clássicos; nem o animal selvagem e perigoso do positivismo, que inspira temor; nem o inválido da filosofia correcional, que necessita de tutela e assistência [...].

É, sim, o homem real e histórico, que acata ou descumpre as leis por razões nem sempre acessíveis à mente, um ser complexo, mas ainda assim, homem, como qualquer outro.

Portanto, em contrapartida às práticas modernas de censura, "reduzidas à produção e reprodução da diferenciação social através da pena e da violência estatal" e que prescindem da atribuição de efetiva responsabilidade ao inviabilizarem a possibilidade do encontro e da mediação (GIAMBERARDINO, 2015, p. 144), a lente restaurativa pressupõe que pessoas ordinárias possuem a capacidade de entender o que se passou, por que algo se passou e o que precisa ocorrer para que se siga em direção à reparação: em outras palavras, leva-se em consideração a multidimensionalidade humana, o que significa afirmar que o ser humano deixa de ser um ser unidimensional (ofensor, vítima, ladrão, traficante) e passa a ter várias faces. Reconhecida essa multidimensionalidade "é que o ser humano, na Justiça Restaurativa, por meio das fortes relações interpessoais e da ética coletiva, pode contemplar a sua plenitude, sem ser rotulado de uma coisa ou outra" (SALM; LEAL, 2012, p. 210-211). Uma verdadeira responsabilização compreende a assunção de um papel ativo na discussão sobre o que fazer⁵¹, e se dá através da percepção da dimensão das consequências das próprias ações e da participação direta na construção de uma proposta de reparação (GIAMBERARDINO, 2015, p. 147), em

51 A assunção de responsabilidade não pode, contudo, equivaler a uma transformação ou reforma do sujeito: "Se ressignificadas pelo escopo da reforma do sujeito mesmo medidas como a reparação do dano à vítima ou outras penas restritivas de direito não poderão ser classificadas como 'restaurativas'" (GIAMBERARDINO, 2015, p. 148). Ademais, defende-se que tal responsabilização do infrator, nos moldes do oportunizado pela justiça restaurativa, ocorra no seio da interação com a força coercitiva do Estado – como o "terceiro" da relação ética entre o "eu" e o Outro: deste modo, os processos restaurativos seriam complementares, e não excludentes ou substitutivos, ao modelo institucionalizado. Como afirma Sousa e Züge (2011, p. 836): "Com participação, autonomia e inclusão, é possível dar um sentido novo aos usuais procedimentos sem, no entanto, competir com eles".

um processo em que a censura é comunicada ao ofensor sem deixar de afirmar o respeito por ele próprio, bem como por seus familiares e por sua comunidade. Somente levando em conta tais pressupostos – quais sejam, a oportunização do diálogo, do encontro com o outro, dentro de um processo democrático, que respeite a dignidade dos sujeitos concretos envolvidos num conflito, decorrente de um dano – é que se torna possível visualizar a possibilidade de justiça no proceder penal.

5 CONCLUSÃO

Kay Pranis afirma que "a justiça restaurativa como campo flui num vai e vem entre prática que informa a filosofia e filosofia que informa a prática"⁵² (PRANIS, 2007, p. 59, tradução nossa). Neste sentido, e pelo exposto no presente trabalho, é possível afirmar que os argumentos que sustentam a adoção das práticas restaurativas pelo ordenamento se localizam para além do campo jurídico, como argumentos subjetivistas de cunho filosófico, capazes de tornar o proceder restaurativo aceitável como um movimento apto a realizar justiça entre as pessoas, isto é, como um sistema que viabiliza o tratamento do homem como pessoa e reconhecendo nele sua vertente ética.

Viu-se a forma pela qual a justiça restaurativa, como um conjunto de ideais sobre justiça que pressupõe um espírito humano generoso, empático, encorajador e racional (DALY, 2006, p. 134), pressupõe que vítimas possam ser mais compreensivas para com aqueles que as ofenderam, que ofensores sejam capazes de se arrepender de seus atos, que as respectivas comunidades possam apoiar ativamente os diretamente envolvidos e que facilitadores possam guiar um processo consensual de tomada de decisões entre partes com interesses antagônicos. A percepção da justiça como uma experiência do impossível – mas, ao mesmo tempo, como horizonte ético de toda ação – permite visualizar a inviabilidade da existência de cálculos de justiça, visto ser esta algo construído e experimentado na relação concreta entre os sujeitos envolvidos no conflito penal, na medida em que, como afirma George Pavlich (2007, 619, tradução nossa), "o dano de um crime cria necessidades e obrigações, ambas as quais são tratadas através do diálogo ativo entre os participantes acima nomeados"⁵³ – quais sejam, vítima, ofensor e comunidade.

Da forma como é proposto, isto é, possibilitando a construção da justiça pelos sujeitos concretos e oportunizando o diálogo, o perdão e o colocar-se no lugar do outro, o procedimento restaurativo tem maior capacidade de produzir satisfação e sentimento de justiça nas partes envolvidas. Neste sentido, a fim de que a ética da

52 No texto original: "Restorative justice as a field flows back and forth between practice that informs philosophy and philosophy that informs practice".

53 Originalmente: "[...] crime's harm creates needs and obligations, both of which are canvassed and addressed through active dialogue between the above-named participants".

alteridade possa ser suficientemente adequada para fundamentar o paradigma restaurativo no seio do ordenamento jurídico, resta imprescindível que os homens reconheçam a si e a outros, reciprocamente, como titulares de dignidade, isto é, como pessoas investidas de qualidade ética, não-redutíveis a meros objetos, num espaço em que a coexistência implica em necessária corresponsabilidade – enquanto assunção – de direitos e deveres àqueles que vivem em comunhão (OLIVEIRA, 2013, pp. 143-144).

Enfim, urge a necessidade de se unirem esforços para a construção de modos mais humanos de lidar com atos lesivos às pessoas e às suas relações em sociedade, isto é, de maneiras de resolução de conflitos mais construtivas e menos destrutivas de fazer justiça ao lidar com aqueles que, intencionalmente ou não, fizeram mal a outros, sendo possível visualizar, no movimento da justiça restaurativa, o potencial e a vitalidade para tal.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- AGUINSKY, Beatriz; CAPITÃO, Lúcia. Violência e socioeducação: uma interpelação ética a partir de contribuições da Justiça Restaurativa. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 257-264, dez. 2008.
- BERNSTEIN, Richard J. Derrida: The Aporia of Forgiveness? **Constellations**, Oxford, v. 13, n. 3, p. 394-406, set. 2006.
- BRAITHWAITE, John. Restorative Justice and a Better Future. **The Dalhousie Review**, Nova Scotia, v. 76, n.1, p. 9-32, 1996.
- CAPUTO, John. **Deconstruction in a nutshell**. Nova York: Fordham University Press, 1997.
- CÓRDOBA, María Eugenia; VÉLEZ-DE LA CALLE, Cláudia. La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Manizales, v. 14, n. 2, p. 1001-1015, 2016.
- DALY, Kathleen. Restorative justice: The real story. **Punishment & Society**, Brisbane, v. 4, n. 1, p. 55-79, jan. 2002.
- _____. The limits of restorative justice. In: SULLIVAN, Dennis; TIFFT, Larry (Org.). **Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective**. Nova York: Routledge, 2006. p. 134-145.
- DERRIDA, Jacques. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". In: _____. **Acts of religion**. Londres: Routledge, 2002. p. 230-298.
- _____. From Adieu à Emmanuel Levinas. **Research in Phenomenology**, Germantown, v. 28, p. 20-36, jan. 1998.
- _____. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**. Londres: Routledge, 2005.
- DUFF, Anthony. Retributive punishment: Ideals and actualities. **Israel Law Review**, Cambridge, v. 25, n.3-4, p. 422-451, jul. 1991.
- DUSSEL, Enrique. "Sensibility" and "otherness" in Emmanuel Levinas. **Philosophy Today**, Chicago, v. 43, n. 2, p. 126-134, jul. 1999.
- _____. **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.
- FATTAH, Ezzat. From philosophical abstraction to restorative action, from senseless retribution to meaningful restitution: just deserts and restorative justice revisited. In:

WEITEKAMP, Elmar G.M.; KERNER, Hans-Jürgen (Org.). **Restorative Justice: Theoretical foundations**. Portland: Willan Publishing, 2002. p. 308-321.

FIALA, Andrew. Justice, Forgiveness and Care: A Pragmatic Balance. **Ethical Perspectives**, Leuven, v. 17, n. 4, p. 580-602, dec. 2010.

GARGARELLA, Roberto. El derecho y el castigo: de la injusticia penal a la justicia social. **Derechos y Libertades**, Madri, n. 25, p. 37-37, jun. 2011.

GIAMBERARDINO, André. **Crítica da Pena e Justiça Restaurativa**. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

GUALA, Carlos C. De lo oblicuo a lo aporético: Responsabilidad, justicia y desconstrucción. **Revista de Filosofía**, Santiago, v. 63, p. 111-116, 2007.

JOHNSTONE, Gerry; VAN NESS, Daniel W. The meaning of restorative justice. In: _____. **Handbook of Restorative Justice**. Portland: Willan Publishing, 2007. p. 5-23.

KLEIN, Adriano A. A ética como justiça tributária. **ANIMA: Revista Eletrônica do Curso de Direito das Faculdades OPET**, Curitiba, ano 3, n. 8, p. 354-371, jul./dez. 2012.

KONZEN, Afonso Armando. Justiça restaurativa e alteridade: Limites e frestas para os porquês da justiça juvenil. **Revista IOB de Direito Penal e Processual Penal**, Porto Alegre, v. 9, n. 49, p. 178-198, abr./maio 2008.

KOZICKI, Katya. O problema da interpretação do direito e a justiça na perspectiva da desconstrução. **O Que Nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 145-164, set. 2004.

KOZICKI, Katya; LORENZETTO, Bruno M. O conceito de justiça para Derrida e Levinas. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 18., 2009. São Paulo. **Anais...** São Paulo: CONPEDI, 2009, p. 7166-7183.

LEVINAS, Emmanuel. **Alterity and Transcendence**. Londres: The Athlone Press, 1999.

_____. **Entre Nous: on thinking-of-the-other**. Nova York: Columbia University Press, 1998.

MURPHY, Jeffrie G. Forgiveness, mercy and the retributive emotions. **Criminal Justice Ethics**, Londres, v.7, n. 2, p. 3-15, jun. 1988.

NAVARRO, Olivia. El "rostro" del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas. **Contrastes – Revista Internacional de Filosofía**, Málaga, v. XIII, p. 177-194, 2008.

OLIVEIRA, Cristina Rego de. **Mediação penal & justiça**. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

PAVLICH, George. Deconstructiong retoration: the promise of restorative justice. In: WEITEKAMP, Elmar G.M.; KERNER, Hans-Jürgen (Org.). **Restorative Justice: Theoretical foundations**. Portland: Willan Publishing, 2002. p. 90-109.

_____. Ethics, universal principles and restorative justice. In: JOHNSTONE, Gerry; VAN NESS, Daniel W. (Org.). **Handbook of Restorative Justice**. Portland: Willan Publishing, 2007. p. 615-630.

PRANIS, Kay. Restorative values. In: JOHNSTONE, Gerry; VAN NESS, Daniel W. (Org.). **Handbook of Restorative Justice**. Portland: Willan Publishing, 2007. p. 59-74.

REYNOLDS, Jack. The Other of Derridean Deconstruction: Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility. **Minerva – An Internet Journal of Philosophy**, Limerick, v. 5, p. 31-62, 2001.

ROCHE, Declan. Retribution and restorative justice. In: JOHNSTONE, Gerry; VAN NESS, Daniel W. (Org.). **Handbook of Restorative Justice**. Portland: Willan Publishing, 2007. p. 75-90.

RODRIGUES, Carla. Justiça e desconstrução: entre as rachaduras da lei. **Cadernos da EMARF**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 139-150, abr./set. 2012.

RUIZ, Pedro Enrique G. Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. **Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política**, Cidade do México, n. 51, p. 777-792, jul./dez. 2014.

ROSENTHAL, Abigail L. Defining Evil Away: Arendt's Forgiveness. **Philosophy**, Cambridge, v. 86, n. 2, p. 155-174, mar. 2011.

SALM, João; LEAL, Jackson da Silva. A Justiça Restaurativa: multidimensionalidade humana e seu convidado de honra. **Sequência**, Florianópolis, n. 64, p. 195-226, jul. 2012.

SEIBERT, Thomas-Michael. Dekonstruktion der Gerechtigkeit: Nietzsche und Derrida. In: BUCKEL, Sonja et. al. (Org.). **Neue Theorien des Rechts**. 2. ed. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008. p. 27-52.

SICA, Leonardo. Bases para o modelo brasileiro de justiça restaurativa. **De jure: Revista Jurídica do Ministério Público do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, n. 12, p. 411-447, jan./jun. 2009.

SOUSA, Edson L. A.; ZÜGE, Márcia B. A. Direito à Palavra: Interrogações acerca da proposta da justiça restaurativa. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Porto Alegre, v. 31, n. 4, p. 826-839, 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça, liberdade e alteridade ética**: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. Disponível em: <<https://goo.gl/Mq1Mkv>>. Acesso em: 15 de setembro de 2016.

TIVERON, Raquel. Promover justiça com perdão e alteridade: a proposta da justiça restaurativa. **Univ. JUS**, Brasília, n. 19, p. 35-61, jul./dez. 2009.

ZEHR, Howard. Justice as restoration, justice as respect. **The Justice Professional**, Londres, v. 11, n. 1-2, p. 71-87, ago. 1998.

_____. **Trocando as lentes**: um novo foco sobre o crime e a justiça. São Paulo: Palas Athena, 2008.